N° 2 1936 Février

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

AUTOUR DE PLOTIN

Dans son commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre, David l'Arménien (VII^e siècle) met une certaine insistance à rappeler à son lecteur que Lycopolis, patrie de Plotin, est une ville de l'Égypte; il cite à propos de ce pays un vers mémorable dont l'auteur est inconnu et qui a tout l'air d'un proverbe : Οὐ πολλοὺς Αἴγυπτος, ἐπὴν δὲ τέκῃ μέγα τίκτει. L'Égypte engendre peu d'hommes, mais quand elle engendre, elle le fait grandement. (*In Porphyrii Isagogen Commentaria in Aristotelem graeca*, t. XVIII, II, Berlin, 1902, Édit. Busse, p. 91, 23)

Appliqué à Plotin, le mot n'a rien d'hyperbolique. Un génie philosophique à la fois élevé et profond, une vie morale d'une tenue irréprochable, un désintéressement absolu, mis sans réserve au service de ses amis ou de ses pupilles, un sentiment religieux sincère et haussant ses ambitions jusqu'à l'extase devaient assurer à cet Oriental, originaire de l'obscure « cité du chacal » (1) une influence extraordinaire dans la haute société de Rome au III^e siècle. C'est dans la capitale même de l'Empire que Plotin fera école : *Tunc Plotini schola Romae floruit*, écrira vers 410 saint Augustin, *habuitque condiscipulos multos et solertissimos viros* (Ep. CXVIII). Allusion sans doute aux célèbres Συνουσίαι, conférences ou discussions, où le penseur groupait

(1) Lycopolis ou Siaout adorait le chacal (Apouaitou); de là le nom grec « cité du loup ».

autour de lui des familiers et des disciples, venus des pays et des milieux les plus différents : l'Étrurien Amelius Gentilianus, le véritable organisateur de l'École ; le médecin alexandrin Eustochius qui sera le seul à assister le maître mourant; l'Arabe Zéthus, un médecin encore, un ami dévoué celui-là, qui laissait au philosophe la jouissance d'un fonds de terre qu'il possédait en Campanie; c'est dans la métairie de Zéthus que Plotin, déjà atteint du mal hideux qui écartait de lui ses amis, se retirera pour mourir, pour réunir, comme il disait, « ce qu'il y avait de divin en lui à ce qu'il y a de divin dans l'univers »; c'est là qu'il mourra effectivement en 270, vers la fin de la deuxième année du règne de Claude, après un séjour de vingt-six ans en Italie; enfin, dans cette revue un peu sommaire des principaux soutiens de l'école néo-platonicienne de Rome, n'oublions pas le Tyrien Malchos, plus connu sous son nom hellénisé de Porphyre, l'auteur du petit traité de logique fameux intitulé : Περὶ πέντε φωνῶν. Ce Levantin, tard venu parmi les amis et les admirateurs du maître et qui ne vécut que six ans dans sa compagnie, fera plus que tous les autres réunis, pour lui assurer la possession durable de l'immortalité, en permettant à la chaude lumière de la pensée plotinienne de rayonner sur les plus lointaines postérités. Plotin semble bien avoir été physionomiste. Devina-t-il la nature des services que pouvait lui rendre ce Phénicien subtil, philologue expert et styliste consommé ? Il sut en tout cas le discerner, puisque ce fut à lui qu'il remit le soin, non seulement de réfuter à l'occasion des écrits licencieux ou dangereux pour le renom de l'école, mais, fait infiniment plus important pour les destins ultérieurs du Plotinisme, ce fut Porphyre qu'il chargea de corriger et de mettre en ordre ses propres écrits. A coup sûr, il ne pouvait mieux s'adresser. Il perce malgré tout un sentiment de fierté à travers la confidence, de ton modeste, de l'auteur de la *Vita Plotini* : « Moi aussi, Porphyre de Tyr, il me comptait au nombre de ses amis et il voulait bien me confier la correction de ses écrits ».

Le texte des *Ennéades*, tel que nous le lisons aujourd'hui,

celui qui reproduit la tradition manuscrite directe, c'est le texte édité par Porphyre; l'ordre dans lequel nous lisons les cinquante-quatre traités, laissés par le fondateur de l'école néoplatonicienne, c'est l'ordre dans lequel les rangea Porphyre.

On sait que cet ordre n'est pas celui de leur succession chronologique. Celui qui désire lire les traités dans leur suite historique doit les lire dans l'édition des *Opera Plotini* de A. Kirchhoff, publiée à Leipzig en 1856, où cette suite a été intentionnellement rétablie. Porphyre, lui, se soucia fort peu de ce qui fait le souci principal d'un historien. S'il se montra logicien, en groupant ensemble les traités que leurs sujets apparentent, il fit preuve d'une puérilité déconcertante, en répartissant le total des cinquante-quatre traités en six groupes, comprenant chacun neuf traités, les six « Neuvaines » de Porphyre ou « *Ennéades* », d'après leur nom grec. L'homme quelque peu superstitieux qu'il était s'applaudit de cette division arbitraire, comme d'une trouvaille; cette armature parfaitement artificielle, mais inspirée par la mystique pythagoricienne des nombres, on dirait en vérité qu'elle le comble d'aise : « J'eus ainsi la joie, écrit-il, de trouver le nombre parfait six et le nombre neuf »! Il fut beaucoup mieux inspiré, pour lui et pour nous, le jour où il entreprit d'écrire sa *Vie de Plotin*. Sans cette biographie claire, alerte et concise, où paraît dans un relief puissant la physionomie si originale du maître, que saurions-nous aujourd'hui sur le chef du Néoplatonisme romain? Rien ou à peu près. Et ce n'est certes pas la maigre notice que lui consacre Eunape dans ses *Vies des Philosophes et des Sophistes* qui pourrait compenser une telle perte (1).

L'édition des *Ennéades* et la « *Vita Plotini* », voilà le double titre permanent de Porphyre à la reconnaissance des Plotinisants. Il nous faut examiner d'un peu plus près les renseignements que la seconde de ces œuvres nous a conservés sur les

(1) La valeur de la *Vita Plotini* n'a pas échappé à Eunape : Porphyre, écrit-il, publia une vie si complète de Plotin que personne ne serait capable d'y ajouter des données nouvelles.

diverses éditions de ce qu'on appelle aujourd'hui le « *corpus plotinien* ». Cet examen va nous permettre d'apprécier à leur juste valeur les deux ouvrages dont la publication fut la raison déterminante de cet article.

Plotin se contenta longtemps d'enseigner oralement les doctrines de son maître Ammonius Saccas. Il passa dix années entières sans écrire. Le premier à consigner par écrit les idées du maître fut Amélius; il prenait des notes, au cours des leçons, et les rassemblait en livres. Le nombre de ces livres dut être considérable, car on nous apprend qu'il n'atteignit pas tout à fait la centaine. Ce sont les précieuses scolies, aujourd'hui perdues : Σκόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν, dont cet adepte fervent du philosophe fit présent à son fils adoptif Hostilianus Hesychius d'Apamée.

C'est au début seulement du règne de Gallien, vers 254 sans doute, que Plotin se mit à composer, beaucoup plus exactement à jeter par écrit ses réflexions sur « les sujets qui se rencontraient » (1). Au moment où Porphyre aborde pour la première fois le maître, alors âgé de cinquante-neuf ans, il existe de celui-ci vingt et un traités. Mais ils n'ont encore ni titres, ni, comme l'a montré Bréhier, coupures bien arrêtées. Aussi le diligent biographe, en vue sans doute de prévenir des confusions, se croit-il obligé d'en relever avec soin les *Incipit*. De plus, toute cette littérature ne circule encore que sous le manteau; il n'est pas aisé d'avoir communication des traités et Porphyre observe expressément qu'on ne les confiait qu'à des lecteurs choisis, qui semblent en vérité avoir été, comme on dit vulgairement, triés sur le volet. L'honneur de désigner ces élus paraît avoir été le privilège d'Amélius. C'est à lui que Longin, par l'intermédiaire de son ancien élève et correspondant Porphyre, s'adresse pour obtenir copie des traités qui lui manquent; c'est des copies que le même Amélius lui avait apportées qu'il se plaint, lorsqu'il signale à Porphyre les incorrections qui déparent les traités *Sur l'âme* et *Sur l'être*.

(1) Προτραπεὶς... γράφειν τὰς ἐμπιπτούσας ὑποθέσεις (*Vita Plotini*, 4).

Amélius peut donc passer pour avoir été le premier éditeur de Plotin. Mais il nous faut renoncer sans doute à l'espoir de retrouver le texte des traités, tel qu'il l'avait publié; c'est grand dommage, car il est certain pour ainsi dire que les incorrections dont se plaignait Longin étaient le fait de Plotin lui-même. Celui-ci, en vrai métaphysicien, nous le savons par l'auteur de la *Vita*, ne se préoccupait *que* du sens de ses écrits; il ne se relisait jamais, cela pour ménager sa vue infirme; de plus, il formait mal ses lettres, ne séparait pas les syllabes et ne tenait aucun compte des lois de l'orthographe (1). Perte irréparable que celle des originaux d'Amélius; nous y aurions perçu l'écho direct de la parole facile, enthousiaste mais incorrecte du maître. Ces originaux, Porphyre les a relus avec soin, probablement à deux reprises différentes, il les a corrigés; c'est le texte ainsi amendé que nous lisons dans son édition des Ennéades. Ce que Porphyre nous donne, c'est Plotin, mais c'est un Plotin corrigé.

Et cependant, nous le savons avec certitude, l'édition porphyrienne ne représente pas le seul état antique des textes plotiniens. Plotin eut un troisième éditeur; il n'est autre que le médecin Eustochius d'Alexandrie. Il est même vraisemblable que son édition précéda celle de Porphyre. Sans une courte scolie qui, dans la plupart des manuscrits des Ennéades, se lit après les mots : ταῦτα σκεπτέον qui terminent le chap. 30 d'*Enn.* IV, 4, nous aurions probablement ignoré ce fait qui, comme on le verra, n'est pas sans importance pour l'histoire du texte de Plotin : « En cet endroit, note le scoliaste, finit *dans l'édition d'Eustochius* le deuxième livre *Sur l'Ame* et commence le troisième; *dans celle de Porphyre*, ce qui vient fait suite au deuxième » (2). Rien de plus clair que cette sèche note. La

(1) Les défauts énumérés laissent subsister en entier les qualités du philosophe-écrivain : concision, plénitude, brièveté; abondance de pensée plus que richesse verbale. Le style de Plotin, par plus d'un trait, rappelle celui d'Aristote.

(2) *Enn.*, IV, 4, 30 : Ἕως τούτου ἐν τοῖς Εὐστοχίου τὸ δεύτερον περὶ ψυχῆς καὶ ἤρχετο τὸ τρίτον. Ἐν δὲ τοῖς Πορφυρίου συνάπτεται τὰ ἑξῆς τῷ δευτέρῳ.

division des deux livres de la IVe Ennéade qui portent pour titre : « *Difficultés relatives à l'âme* » n'était pas la même chez Eustochius et chez Porphyre. L'existence de deux traditions manuscrites différentes devenait dès lors certaine, dès lors aussi s'imposait fatalement à l'esprit du critique la question intéressante que voici : l'œuvre d'Eustochius doit-elle être considérée comme intégralement perdue ou bien en subsisterait-il des vestiges, des fragments, plus ou moins considérables, comme c'est le cas pour mainte œuvre antique dont l'ensemble a péri, tandis que des débris, sous forme de citations surtout, en survécurent ?

La question paraît aujourd'hui tranchée et dans le sens favorable de l'alternative. Nous possédons de larges extraits du texte de Plotin, selon la recension d'Eustochius. Telle est en substance la conclusion d'un savant mémoire que vient de consacrer à la question un jeune Plotinisant belge, le P. Paul Henry, S. I. ; ce nom rappellera sans doute à nos lecteurs un savant « *Bulletin critique des études plotiniennes, 1929-1931* » qui parut ici même (1) au cours de l'année 1932 et attira sur l'auteur l'attention des spécialistes des *Ennéades*. Cette attention, croyons-nous, ne fera que croître, après la publication des « *Recherches sur la Préparation évangélique d'Eusèbe et l'Édition perdue des œuvres de Plotin, publiée par Eustochius* »; elles forment le Le volume de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études* (Section des *Sciences religieuses*), publiée à Paris (2); c'est le Conseil de la Section qui, sur les rapports élogieux de MM. E. Gilson et G. Millet, offrit spontanément à l'auteur des « *Recherches* » de les publier dans la Bibliothèque de l'École; si je relate le fait, c'est que j'y vois un hommage rendu à la valeur de l'œuvre. Mais cette valeur fait l'embarras du critique.

Au profane, au lecteur non spécialiste, n'ayant jamais collationné des textes, étranger aux méthodes philologiques, à l'art de confronter les variantes, de débrouiller la généalogie

(1) *Nouvelle Revue Théologique*, t. LIX, p. 708-735; 785-803; 906-925.
(2) Paris, Leroux, 1935, (25 × 17 cm.), XII-144 p. Prix : 40 frs français.

confuse d'un manuscrit, comment donner une idée des voies érudites, patientes et sagaces, qui conduisent l'auteur des « *Recherches* », au moyen de quinze « Théorèmes », qui tamisent les certitudes et graduent le probable, à la conclusion très ferme que voici : Eusèbe, dans sa *Préparation évangélique* nous a conservé des fragments importants de l'édition d'Eustochius. Eusèbe, le célèbre auteur de l'*Histoire ecclésiastique*, est à la fois le plus copieux et — le P. Henry le prouve une fois de plus — le plus fidèle des citateurs. Les XV livres de son Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευή nous affectent aujourd'hui encore comme un exploit unique dans les annales du labeur érudit (1). Que d'écrivains anciens dont cette œuvre a sauvé le nom d'un complet oubli! Combien d'œuvres perdues dont, grâce à elle, nous connaissons du moins le titre ou lisons même un fragment. Travail divin, s'écriait Scaliger, et il s'imaginait que l'auteur, pour le composer, avait dû « fouiller » dans toutes les bibliothèques de l'Egypte, de la Phénicie et de la Grèce. Erreur, il n'avait qu'à puiser dans la richissime bibliothèque de Césarée de Palestine, créée par le grand Origène et développée par l'industrie ingénieuse de saint Pamphile, l'ami intime d'Eusèbe.

Nous faisons suivre ici les extraits de Plotin, conservés par la *Praeparatio*, tels qu'ils se présentent dans l'ordre de succession des XV livres de cette œuvre :

L. XI, ch. 17 (*PG.*, t. 21, col. 888-892; Plotin, *Enn.*, V, 1, 4, 5, 6, 7, 8. (Extrait du traité « *Des trois hypostases principales* »)

L. XV, ch. 10 (*PG.*, t. 21, col. 1332-1335; Plotin, *Enn.* IV, 7, 8; Extrait du traité « *de l'immortalité de l'âme* » Réfutation de l'âme-entéléchie d'Aristote

L. XV, ch. 22 (*PG.*, t. 21, col. 1354-1374); Plotin, *Enn.* IV, 7, 1-8, Extrait du traité « *de l'immortalité de l'âme* ». jusqu'aux mots : οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία.

(1) La liste des « *Auctores laudati* » dans la Προπαρασκευή couvre environ vingt pages de la « *Bibliotheca Graeca* » de J. A. Fabricius (Éd. Hambourg, 1714, L. V. Pars altera, p. 37-56).

C'est ce dernier extrait qui est le plus étendu; il reproduit toute la première partie du traité, celle où Plotin réfute le matérialisme stoïcien, en prouvant la spiritualité de l'âme. Nous connaissons fort bien la structure générale de ce traité *De l'immortalité de l'âme*, un des premiers, le premier peut-être, que Plotin ait écrit. La première partie, observe Henry, est une réfutation des doctrines matérialistes sur la nature de l'âme; principalement celle du stoïcisme; la seconde est un développement sur la théorie fondamentale du Phédon (*Recherches*, p. 4).

Il y a, dans l'histoire littéraire des textes, des hasards vraiment providentiels. Pour le faire comprendre, cédons la parole à l'auteur du mémoire. Après avoir observé que « l'histoire de la tradition manuscrite du traité *Sur l'immortalité de l'âme* est des plus mouvementées », il poursuit : « Au milieu de ce traité, presque tous les manuscrits, y compris le plus ancien de tous, D, du XII^e^ siècle, — c'est le *Marcianus graecus* 209 — présentent une lacune qui s'étend sur quatre à cinq pages de nos éditions. Or les deux extraits de la *Préparation évangélique d'Eusèbe* permettent de combler intégralement cette lacune. Deux manuscrits-sources (1) des *Ennéades* contiennent aussi, mais seulement en partie, le texte omis par les autres; la fin de la lacune ne nous est conservée que grâce à l'un des extraits d'Eusèbe : la dernière ligne de cet extrait coïncide exactement avec une ligne qui, dans les manuscrits plus ou moins complets de Plotin, dans le contexte où elle se trouve, n'offre plus aucun sens. Un des manuscrits plus complets porte, en marge, une scolie d'un grand intérêt. Un hasard extraordinaire a donc fait que le même traité ait été largement cité par Eusèbe et nous soit transmis par les manuscrits de Plotin dans des conditions exceptionnelles » (*Recherches*, p. 4-5).

Si, pour la facilité du lecteur, nous reportons les indications des « *Recherches* » sur l'édition Migne de la *Préparation* (2), en

(1) Ce mot désigne des manuscrits qui ne dérivent d'aucun autre manuscrit encore existant. Ils constituent dès lors *nos* sources.

(2) C'est celle du Jésuite français François Viger, Paris, 1628.

suivant l'ordre où elle présente les citations de Plotin, nous obtenons le tableau comparatif que voici :

Livre XI, ch. 27 : Extrait d'Ennéades v, 1, 4-8 intitulé *Des trois hypostases principales*. Il est d'intérêt secondaire, n'ayant aucun rapport avec la lacune signalée.

Livre XV, ch. 10 : Extrait d'*Ennéades* IV, 7, 8[5] (Éd. Bréhier). Il s'étend jusqu'à 8[51] et finit sur les mots : καθ'ὅσον ἂν αὐτοῦ μεταλαμβάνῃ (1). C'est le premier extrait fait par Eusèbe à la IV[e] *Ennéade*; il contient la réfutation de l'âme-entéléchie d'Aristote. Or, ce passage, jusqu'aux mots : μεταλήψει δὲ τοῦ ὄντος inclusivement, manque dans *tous* les manuscrits des *Ennéades*. La première citation d'Eusèbe nous a donc conservé intégralement un fragment important de Plotin. Si 8[5], observe très justement l'auteur, s'était irrémédiablement perdu, jamais on ne se serait douté que Plotin, en cet endroit de son traité *De l'immortalité de l'âme* avait combattu la doctrine péripatéticienne de l'entéléchie (2).

En réalité, ce dernier extrait, le plus long, puisqu'il reproduit toute la première partie du traité, se divise, au point de vue de la traditon manuscrite, en deux sections nettement distinctes.

(1) L'édition Viger, chez Migne, porte : μεταλαμβάνοι.

(2) Il faut souligner le fait que ce passage *Enn.*, IV, 7, 8[5]-8[51] ne nous a été transmis que par les *seuls* manuscrits de la *Préparation évangélique*. L'authenticité plotinienne en a été contestée; à tort, croyons-nous, car le passage *pouvait* fort bien figurer dans l'édition d'Eustochius, sur laquelle Eusèbe l'aurait transcrit et les critères internes, d'ordre stylistique surtout, révèlent une même main, celle de Plotin. Longtemps avant F. Heinemann (*Plotin, Forschungen über die plotinistische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig, 1931, p. 33-47), F. Viger s'était montré sceptique, touchant l'authenticité de ce passage : « Je ne crois pas, écrit-il, que ce passage de Plotin existe; je ne connais pour ma part qu'un seul passage, celui du début du II[e] Livre de la IV[e] Ennéade, où l'entéléchie soit nommée, et encore pour être condamnée d'un seul mot. Sur l'immortalité de l'âme, je trouve que Plotin a écrit non deux livres mais un seul; ce livre est le septième de la IV[e] Ennéade ». Et il ajoute : « In quo tamen de Entelechia μηδὲ γρῦ ». Je ne voudrais pas traduire littéralement ce grec d'érudit. Sur cette question, très intéressante, d'authenticité cfr *Recherches*, Ch. III, *La péricope C*.

Tandis que la première, celle qui s'étend du début du traité : Εἰ δέ ἐστιν ἀθάνατος... jusqu'au mot δικαιοσύνη (IV, 7[8], 28) nous a été transmise par *tous* les manuscrits des *Ennéades et* par Eusèbe (Péricope A de l'auteur du mémoire), la seconde (Péricope B de l'auteur du mémoire), celle qui commence par le mot ἀνδρία (IV, 7, 8, 28) pour finir sur la conclusion : οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία (ibid. 8[4] 28) est citée *en entier* par Eusèbe, mais elle forme une lacune dans tous les manuscrits des Ennéades, sauf dans trois : le *Parisinus gr.* 2082, le *Marcianus gr.* 240 et le *Barberinus gr.*, simple copie du précédent (1).

Tel étant l'état des manuscrits, on discerne immédiatement l'importance d'une étude serrée des variantes, dans ces passages, conservées en commun par les deux traditions manuscrites, celle des *Ennéades* et celle de la *Préparation évangélique*. Cette étude pourra démontrer qu'Eusèbe n'a point transcrit ou fait transcrire ses citations sur l'édition porphyrienne des *Ennéades*; il disposait donc d'une édition différente de celle-là, et comme il n'est pas vraisemblable qu'il ait connu les copies faites pour Longin par Amélius, il reste qu'il ait connu l'édition d'Eustochius. En ce cas, la présence chez lui de passages auxquels correspond une lacune dans les manuscrits des *Ennéades* s'explique aisément : ces passages figuraient dans l'édition d'Eustochius; ils étaient absents dans celle de Porphyre. C'est le cas pour la péricope C qui ne nous est connue que par les manuscrits d'Eusèbe; c'est le cas encore pour la péricope B qui ne nous est connue que par des manuscrits qui, directement ou indirectement, dérivent, non de la recension de Porphyre, mais de l'édition d'Eustochius (2).

La justice oblige à reconnaître, et Henry rappelle lui-même, que Creuzer et Bouillet avaient « soupçonné » l'origine

(1) Eusèbe ne cite pas le reste du traité : Ἡ δὲ ἑτέρα φύσις — ἀπολωλυῖαι, celle où Plotin s'inspire de Platon pour démontrer l'immortalité de l'âme. Cette partie n'intéresse donc pas la recherche.

(2) La preuve de cette dernière assertion dépand d'un tel ensemble d'indices et de détails, d'un chassé-croisé, si enchevêtré, entre manuscrits et familles de manuscrits qu'elle défie l'effort du plus habile abréviateur. Je ne puis que renvoyer mon lecteur aux *Recherches*, p. 81-116.

eustochienne des citations plotiniennes de la *Préparation*. Mais, ni l'un ni l'autre ne songèrent à fournir la preuve apodictique de ce qui n'était chez eux qu'une intuition heureuse, une connaissance conjecturale d'un fait. Aucun ne sut suivre la piste, sur laquelle sa bonne étoile philologique le mettait. P. Henry a suivi cette piste, méthodiquement, en prenant pour fil conducteur l'examen comparé, rigoureux et minutieux, des sources manuscrites; cet examen allait convertir en certitude le soupçon de Creuzer et de Bouillet.

Cette marche méthodique, est à mes yeux, un mérite essentiel des *Recherches*.

Mais pour arriver à la conclusion-découverte, que de questions devaient au préalable être tranchées! Eusèbe transcrit-il fidèlement le texte de Plotin? Si oui, ce qu'Eusèbe avait transcrit fidèlement, les copistes de la *Préparation* — et ils furent innombrables entre Eusèbe (ca. 315) et nous — ne l'ont-ils pas altéré, vicié au point d'ôter tout crédit à la tradition manuscrite de la *Préparation*? Pour aboutir à démontrer, par la méthode des différences, que les citations plotiniennes des manuscrits d'Eusèbe ne peuvent provenir de l'édition porphyrienne des *Ennéades*, il faut avant tout être sûr de leur intégrité substantielle, car cette intégrité peut seule garantir l'irréductible originalité des variantes qui feront conclure à la différence nécessaire des archétypes. Il fallait donc procéder à un examen comparé, au point de vue de leur valeur respective, de *tous* les manuscrits existants de la *Préparation*. Le P. Henry n'a pas reculé devant cette tâche épineuse, que la sûreté de sa marche rendait du reste nécessaire. Cette revue lui permet de conclure : la fidélité d'Eusèbe est parfaite, celle de ses copistes satisfaisante; l'auteur de la *Préparation* est un témoin *sûr* de nombreux auteurs anciens et très particulièrement de Plotin. Il semblerait qu'il ne restât plus maintenant qu'à comparer directement le texte des extraits cités par Eusèbe à celui des manuscrits de Plotin. Illusion : nos éditions actuelles de ces auteurs n'offrent aucune base sûre pour un travail de ce genre. Trop de leçons de la tradition, leçons qu'il faut connaître, ne fût-ce que pour

les rejeter comme des fautes de copiste, ont disparu, non seulement des textes, mais même des apparats critiques de nos éditions (*Recherches*, p. 59). Il fallait donc, vu l'état actuel des recherches, tenter de constituer une sorte d'édition diplomatique de ces fragments, une édition qui reproduisît le plus fidèlement possible le texte des archétypes de nos manuscrits. Seule une édition de ce genre permettrait d'étudier assez facilement le caractère propre de chacun de ces archétypes et de mesurer exactement l'écart qui les sépare

Nous ne suivrons pas l'auteur dans ce travail ardu; il est d'une technique trop spéciale pour que nous osions y aventurer notre incompétence et la patience de notre lecteur. Pour donner à ce dernier une idée de la maîtrise avec laquelle l'auteur du mémoire manie l'instrument philologique, entendons-le nous exposer lui-même le résultat de ses expertises sur la péricope A, la plus précieuse des trois, on se le rappellera, car elle est conservée par les manuscrits d'Eusèbe *et* par tous ceux de Plotin : elle permet par là-même d'étudier dans le détail l'écart qui sépare l'édition de Porphyre de celle dont se servit Eusèbe.

Le simple examen interne, écrit P. Henry, celui du nombre et de la qualité des variantes permet d'affirmer avec grande vraisemblance que les extraits de la *Préparation évangélique* — et ils ont évidemment tous même origine — ne sont pas tirés de l'édition porphyrienne, mais d'une autre qui est probablement celle d'Eustochius. Si de part et d'autre, le texte eût été le même, les variantes eussent été moins nombreuses, les leçons indifférentes aussi, enfin le texte de la *Préparation évangélique* eût été aussi bon que celui des *Ennéades*. Il n'en va pas ainsi. Nous nous trouvons donc en présence d'une double édition, l'une celle de Porphyre, revisée adroitement par un écrivain à peine inférieur à son maître (1), l'autre, la moins bonne, celle qu'Eusèbe a connue, publiée négligemment par le médecin Eustochius.

(1) Longin, le plus grand critique de l'époque.

L'étude des intitulés (1) de la péricope A et de la péricope B confirme avec éclat cette conclusion. Elle fait voir que dans l'édition dont Eusèbe se servit, le traité IV, 7 était divisé en deux livres. Dans l'édition des *Ennéades*, où les traités sont groupés en six séries de neuf, *il n'y a pas place pour un cinquante-cinquième traité*. La scolie de IV, 4, 30 nous apprend que dans la recension d'Eustochius les traités étaient coupés autrement que dans celle de Porphyre. Comme les écrits qui furent copiés par les soins d'Amélius ne constituèrent sans doute jamais une édition proprement dite, on est en droit de conclure que les extraits de la *Préparation évangélique* nous rendent des fragments de l'édition d'Eustochius. Nous avons là un *fait* dont il faudra tirer ailleurs toutes les conséquences (*Recherches*, p. 132-133).

On l'aura constaté, l'objet des « *Recherches* » est avant tout d'ordre historique et philologique; ce n'est qu'incidemment, qu'elles font appel à des considérants d'ordre doctrinal (p. 124); dans leur genre, elles ont trois qualités qu'aucun juge équitable ne songera à leur contester : l'originalité, la sagacité et une tenue scientifique parfaite. Les futurs éditeurs des *Ennéades* et de la *Préparation évangélique* ne pourront pas ne pas tenir compte des « *Recherches* » (2).

En lisant et en relisant ces doctes pages qui procurent à l'esprit des joies austères, nous nous sommes demandé : Eusèbe serait-il le seul à avoir cité Plotin, selon la recension d'Eustochius? N'y aurait-il pas trace chez d'autres écrivains du IVe siècle ou du siècle suivant de cette même recension? La bibliothèque de Césarée aurait-elle été la seule à avoir possédé un exemplaire de l'édition Eustochienne de Plotin? Nous nous souvenions en même temps que saint Cyrille d'Alexandrie,

(1) Tous les livres de la *Préparation évangélique* sont précédés d'une table générale indiquant sommairement le contenu de chaque chapitre (*Pinaces*); de plus, chaque chapitre a un en-tête parfois plus circonstancié que le libellé correspondant du *Pinax*.

(2) Et moins encore le pourront-ils des « *États du texte de Plotin* », actuellement sous presse, et dont la publication aurait dû accompagner celle des « *Recherches* », sans l'*iniquitas temporum* qui cette fois a pris la forme de la crise économique.

dans le VIII[e] Livre de son traité « *Contra Julianum* » cite abondamment les *Ennéades;* il allègue au moins six passages, empruntés à la première partie du Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστασέων (*Enn.*, V, I, 1-6) (1). A quelle édition les emprunte-t-il? Aurait-il eu recours peut-être à quelque « *florilège* »? Compilé par une main chrétienne, un recueil de ce genre devait assez naturellement faire des emprunts plus larges au traité qui, par son titre seul, rappelait déjà le mystère des trois personnes divines. Mais je crains bien, hélas! que les passages des *Ennéades* cités par Cyrille ne soient trop courts, pour qu'un examen, même détaillé, nous permette d'arriver à une conclusion certaine quant à leur provenance. Il n'en reste pas moins vrai qu'il serait particulièrement intéressant de trouver, ailleurs encore que chez l'auteur de la *Préparation évangélique*, des vestiges certains de la recension d'Eustochius. Pour la thèse, si ingénieusement défendue dans les « *Recherches* », ce serait là un « *Confirmatur* » de grande valeur.

* * *

En même temps que se publiaient à Paris les « *Recherches* », une œuvre considérable du même auteur paraissait à Louvain

(1) Voici la référence exacte des passages cités (édition Bréhier) : V, I, 6, 39-49; V, I, 6, 54-55; V, I, 2, 1-9; V, I, 2, 27-38; V, I, 3, 4-10; V, I, 4, 12-17. Entre le texte de Plotin et celui de saint Cyrille, il y a des différences importantes. Cf. R. Arnou, S. I. *La séparation par simple altérité dans la « Trinité » plotinienne. A propos d'un texte de saint Cyrille d'Alexandrie* (*Contra Julianum*, lib. VIII, *PG.*, t. 76, col. 920 CD) dans *Gregorianum*, Vol. XI (1930), pp. 180-193. Les deux premiers passages ont été également cités par Eusèbe dans sa *Préparation*, L. XI, ch. 17, *PG.*, t. XXI, col. 889, 892. Dans le second, là où Plotin avait écrit : καὶ μάλιστα ὅταν ὦσι μόνοι, saint Cyrille écrit : ...ὅταν ἐν ὦσι, altération évidemment inspirée par un souci d'orthodoxie trinitaire. Le P. Arnou incline à croire « qu'une main chrétienne a intentionnellement modifié le texte de Plotin ». Enfin, chose bizarre, le saint dédouble le personnage d'Amélius Gentilianus : Ἀμέλιος γοῦν ὁ Πλατωνικὸς, Πλωτίνῳ τε καὶ Γεντιλιανῷ συνακμάσας κατὰ τὴν Ῥωμήν (*PG.*, t. 76, col. 936 A). S'il a lu la « *Vita Plotini* », il l'a lue distraitement.

dans le « *Spicilegium Sacrum Lovaniense* », série d'*Études et de Documents*, éditée par un groupe de Professeurs de l'Université et des Facultés de théologie, dominicaine et jésuite, de la même ville. Le titre en est prometteur et annonce un objet plus ample que celui des « *Recherches* » : *Plotin et l'Occident*, *Firmicus Maternus*; *Marius Victorinus*, *Saint Augustin et Macrobe* (1). En gros, on caractériserait assez bien l'œuvre, en l'appelant une histoire critique et littéraire du texte des *Ennéades*, chez les écrivains latins du IVe siècle.

De la diligente et exhaustive enquête menée par P. Henry, il résulte que l'Occident, à la différence de l'Orient, pour lequel chez les écrivains de la même époque on relève à peine quelques traces de l'œuvre plotinienne, s'est très largement ouvert à l'influence des *Ennéades*. Le paradoxe, s'il existe, n'est qu'apparent; c'est à Rome, ne l'oublions pas, que Plotin s'était fixé définitivement, lorsque l'Asie, où il avait rêvé un instant d'aller puiser la mystérieuse sagesse des Perses et des Indous, se ferma brusquement devant lui, par le meurtre en Mésopotamie du jeune Gordien III dont il suivait l'expédition militaire contre Sapor Ier; c'est à Rome qu'il avait groupé autour de sa personne un premier noyau de disciples enthousiastes; c'est une ville de la Campanie qu'il songea à faire relever de ses ruines, pour y réaliser la chimère philosophico-politique de sa *Platonopolis*, la cité idéale dont tous les citoyens seraient astreints à suivre les lois de Platon. Il n'est pas exagéré de dire qu'un long séjour dans la péninsule italienne avait fini par « occidentaliser » ce philosophe venu du pays en bordure du Nil.

Rien dès lors que de naturel dans le fait que les premiers écrivains qui mentionnent son nom, citent ses ouvrages ou, discrètement, s'en inspirent, soient tous des latins, habitant la portion du monde romain qui dès la fin du IVe siècle deviendra l'*Empire d'Occident*. Ce sont : Firmicus Maternus, selon toute vraisemblance, un Sicilien, l'auteur des « *Matheseos libri VIII* »,

(1) *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Fascicule 15, Louvain 1934, (25 × 16 cm.), 292 p. Prix : en Belgique, 60 francs.

dont le premier nous a gardé un récit dramatisé de la mort de Plotin; le rhéteur Marius Victorinus Afer, suffisamment connu par les témoignages de saint Jérôme et de saint Augustin, mais dont des travaux récents (1) ont souligné l'importance pour la diffusion des idées néoplatoniciennes en Occident; saint Augustin qui, libéré du matérialisme manichéen et stoïcien par le spiritualisme franc de Plotin, en corrigera le rationalisme par les doctrines chrétiennes du Verbe Incarné, de la grâce et de la Vision béatifique; Macrobe, enfin, dont le « *Somnium Scipionis* » transmettra aux grands Docteurs chrétiens du moyen âge, à saint Bonaventure, à saint Albert le Grand, à saint Thomas d'Aquin (2), à Vincent de Beauvais, la doctrine plotinienne sur les vertus.

A ces noms, il faut ajouter ceux de Servius, célèbre commentateur de Virgile, d'Ammien Marcellin, l'historiographe du César Julien, de Sidoine Apollinaire, un lettré qui soigne ses lettres et lisse ses vers; ils méritaient une mention, soit pour avoir emprunté une idée à Plotin, soit parce que leurs écrits fournissent la preuve — c'est le cas pour le Gaulois Sidoine Apollinaire — que son souvenir était encore très vivant à leur époque.

Avec le v^e^ siècle, ce souvenir s'éteint en Occident; le Plotinisme y subira une longue occultation. Là où, dans un manuscrit de saint Augustin, l'Antiquarius de sa belle main avait écrit en toutes lettres : *Plotini*, le moine copiste qui ignore ce nom, le remplace intrépidement par celui plus familier de *Platoni*. Pour que Plotin revienne en terre latine, il faudra, suivant la remarque ingénieuse de Henry « que l'Orient une fois encore se ferme et le chasse une fois encore vers l'Italie. Il

(1) Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart, 1932.

(2) Le « Docteur Commun » n'a pas connu *directement* le métaphysicien des *Ennéades*; sinon, il aurait certainement vu autre chose en lui qu'un grand commentateur d'Aristote : *unus de magnis commentatoribus*. Cette appréciation erronée repose sur la lecture des commentaires de Simplicius sur les Catégories d'Aristote, une voie d'accès indirecte évidemment.

faudra la Renaissance » (Cf. *Plotin et l'Occident*, p. 240). Lorsque Byzance en 1453 succombera sous les coups victorieux de Mohammed II, Plotin reparaîtra en Occident dans les bagages des savants grecs, qui viendront demander à l'Italie les libres loisirs que leur patrie, désormais asservie, ne leur assurait plus (1).

De tous les écrivains passés en revue par l'auteur de *Plotin et l'Occident*, le plus important de beaucoup est saint Augustin. C'est par son Néoplatonisme christianisé et repensé avec l'originalité du génie que quelques idées plotiniennes exerceront

(1) Il n'est pas impossible que Plotin soit revenu en Italie avant 1453, cela dès 1438, date du Concile de Ferrare-Florence. Des noms, tels que ceux de Gémiste Pléthon et de Bessarion, son illustre élève, inclineraient à le faire croire. Tous deux sont de la suite de l'Empereur Jean Paléologue, lors de son voyage en Italie, à l'occasion du Concile. Tous deux sont des partisans décidés de la philosophie de Platon ou plus exactement peut-être du néoplatonisme mystique, issu de Proclus. Le premier, par ses conversations avec Côme de Médicis, obtient de lui la fondation de l'Académie platonicienne à Florence; détail important, c'est le jeune Marsile Ficin, le premier traducteur latin des *Ennéades*, qui est désigné pour traduire et expliquer les écrits platoniciens. Schultze, dans son *Georgios Gemistos Pléthon*, Iéna 1871, cite à ce propos un passage significatif de cette traduction : Magnus Cosmus, Senatûs consulto patriae pater, *quo tempore Concilium inter Graecos atque Latinos sub Eugenio Pontifice Florentiae tractabatur*, philosophum Graecum, nomine Gemistum, cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum, de *mysteriis Platonicis* disputantem frequenter audivit. E cujus ore ferventi, sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde Academiam quamdam alta mente conceperit, hanc opportuno primum tempore pariturus. (*o. c.* p. 76).

Quant au second, il cite dans le II^e^ livre de son « *Adversus Calumniatorem Platonis* » un long extrait du Livre I^er^ de la V^e^ Ennéade, précisément celui où les Pères grecs avaient cru lire la doctrine chrétienne de la Trinité. Cf. *o. c.* Venise, Alde, 1516, fol. 15 v^o^. Il cite également d'Amélius, le disciple de Plotin, le passage qui nous a été conservé par Eusèbe (*Préparation évangélique*, L. XI, ch. 19. *PG.*, t. 21, col. 900-901). Nous savons aussi que Bessarion avait, au prix d'énormes dépenses, formé une riche collection de manuscrits *grecs*, qu'en 1468 il légua à l'Église Saint-Marc de Venise. C'est l'origine de la *Marcienne*. Tenant compte de la juste remarque de Windelband nous rappelant que le Platonisme de l'Académie de Florence est en réalité le Néoplatonisme, nous tenons pour vraisemblable que des manuscrits des Énnéades se trouvaient en Italie avant 1453. Toute la question devrait être soumise à un nouvel examen. Cf. Fr. Fiorentino, *Il resorgimento filosofico nel Quattrocento*, Naples 1885, p. 233-245.

une action discrète et constante sur nos grands Docteurs médiévaux (1). Si la méthode purement philologique et historique, délibérément adoptée par l'auteur, avait besoin d'une justification, c'est dans les chapitres III et IV de l'ouvrage qu'on la trouverait. La légende d'une conversion de saint Augustin à un Néoplatonisme pur de toute influence chrétienne y reçoit le coup de grâce. Henry tire un merveilleux parti d'un texte jusqu'ici trop négligé du *De beata Vita* (I, 4) : « *Lectis autem*, écrit le saint, *Plotini paucissimis libris* ». C'est bien *Plotini*, ce n'est pas *Platonis* qui est la leçon originale, l'auteur établit victorieusement ce point capital (pp. 82-89). Il est donc sûr que dès 385, l'année même de sa conversion, Augustin avait lu quelques traités de Plotin; il n'est pas douteux qu'il ne les ait lus *à la lumière de l'Évangile* : « conlataque cum eis (scil. libris), quantum potui, *etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt* » (*De Beata Vita*, I, 4). Lorsque, douze ou quinze ans après, dans le récit immortel des *Confessions* (VII, IX, 13), il mentionnera derechef « *Certains livres platoniciens, traduits du grec en latin* », dont les arguments, sinon la lettre, lui paraissaient contenir la doctrine johannique : *In Principio erat Verbum*, c'est à la version de Marius Victorinus, que celui-ci ait traduit les *Ennéades* en entier ou en partie seulement, que le saint fait allusion. Et ce qui est décisif contre la fiction hypercritique d'un Augustin, adepte d'un Néoplatonisme profane et purement rationaliste, cela jusqu'à son baptême (Pâques 387), voire même jusqu'à son élévation au sacerdoce (début de 391), c'est l'esprit, disons les yeux avec lesquels il a lu Plotin de prime abord, yeux chrétiens dont la vision était elle-même éclairée du dedans par les clartés que dispensait au voyant le Verbe « qui éclaire tout homme venant en ce monde ».

Néoplatonisme et Christianisme ne sont donc pas deux « moments » distincts, ni surtout opposés, dans l'évolution spirituelle d'Augustin. « Déjà, raconte-t-il, dans une page

(1) Il faut tenir compte aussi, dans cet ordre, de la lecture de Macrobe et de celle du pseudo-Denys.

frémissante d'émotion, déjà j'étais tout ardeur pour une vie noblement philosophique, lorsque soudain certains livres pleins — *libri quidam pleni* — exhalèrent jusqu'à moi le parfum de rares substances d'Arabie; à peine quelques gouttes de ce très précieux onguent furent-elles tombées dans cette petite flamme, incroyable, ô Romanien, oui incroyable et dépassant ce dont vous-même m'auriez cru capable — que puis-je dire de plus? — l'incendie qu'elles allumèrent, moi-même je ne me serais pas cru capable d'un tel brasier » (*Contra Acad.* II, II, 5). Et au moment où cette philosophie nouvelle lui inspire des ardeurs si embrasées qu'il s'estime en état de mépriser pour elle « toutes les douceurs et attaches de cette vie mortelle », « au moment, dit-il, où tout entier et comme au pas de course, je retournais à moi-même, je jetais néanmoins, je l'avoue, un regard derrière moi et comme en passant : *respexi tamen, confitebor, quasi de itinere* ». Ce regard rétrospectif qui reporte en arrière, vers son propre passé, cet admirateur enthousiaste de la philosophie que viennent de lui révéler les livres que Celsinus (1) appelle « *libri quidam pleni* », que peut-il bien fixer dans ce passé, si riche d'aventures spirituelles?

Il s'en explique sans ambages : C'est la religion de son enfance, celle qui lui est entrée jusque dans les moelles... *In illam religionem quae pueris nobis insita est et medullitus implicita.* C'était elle qui, à son insu, le ramenait irrésistiblement à elle-même : *Verum autem ipsa ad se nescientem rapiebat.* Ainsi, par une suite logique que rend seule intelligible la psychologie du lecteur, la lecture de Plotin l'amènera à la lecture de l'apôtre Paul : « *Itaque*, notez cet étonnant adverbe, *titubans, properans, haesitans arripio apostolum Paulum* ».

Le doute n'est pas possible. Augustin, pour me servir d'une expression d'E. Gilson « crut avoir retrouvé une seule et même vérité dans Plotin et dans le Christianisme » ou plutôt le

(1) Ce Celsus ou Celsinus, au témoignage d'Augustin, avait recueilli en six grands volumes « opiniones omnium philosophorum qui sectas varias condiderunt usque ad tempora sua » (De Haeresibus Praefat.).

mouvement irrésistible qui l'emportait vers le spiritualisme plotinien, l'emporta, au-delà de cette sagesse incomplète, jusqu'à la plénitude céleste de cette sagesse, après certaine controverse récente nous pouvons écrire hardiment : jusqu'à *la philosophie chrétienne.* Si les écrits et les raisons des Néoplatoniciens avaient été en opposition avec ce bien si grand, ni leurs œuvres, ni leurs écrits, c'est là pour Augustin une inébranlable conviction, n'auraient pu être ce qu'ils furent effectivement (*Contra Acad.* II, II, 5; *PL.* t. 32, col. 921).

Chimère donc, pure fable que cette conversion d'Augustin à un pur Néoplatonisme.

Certes, il a pu, comme jadis le peuple de Dieu, emporter l'or de l'Égypte. Ne sortait-il pas lui aussi d'une terre païenne? Mais il n'a pas donné un regard aux idoles des Égyptiens, il n'a pas mangé leur nourriture (*Confessions*, VII, 15) et, ajoute-t-il comme en passant, « c'est bien de l'Égypte que provenaient ces livres-là » : *et utique inde erant libri illi.* Le Saint connaissait donc, conclut hardiment Henry, l'origine égyptienne de Plotin; comme s'il avait prévu que l'avenir interpréterait mal le rôle joué par le Néoplatonisme dans son retour au Christ, Augustin s'est comme défendu à l'avance contre ce travestissement philosophique et purement naturel de sa conversion. C'est au Christ et à l'évangile que son âme s'est convertie, mais, dans sa sortie de l'Égypte de la gentilité, il a emporté tout l'or de la verité renfermé dans les pages de ce livre égyptien; n'était-ce pas son droit? La vérité philosophique appartiendrait-elle moins au Seigneur que l'or de l'Égypte? Interprétation remarquablement ingénieuse et entièrement nouvelle d'une petite phrase de cinq mots qui n'avait pas éveillé, que je sache, l'attention spéciale des innombrables lecteurs des « Confessions »; cohérente en elle-même, elle rend seule parfaitement compte de la singulière insistance, avec laquelle l'auteur des « Confessions » revient sur l'Égypte et certains traits classiques de son histoire religieuse, dans le récit où sont négligemment jetés les cinq mots révélateurs. Si l'auteur, finalement, propose cette interprétation comme douteuse, c'est que sa démonstration n'en

dépend nullement; au contraire, c'est plutôt celle-ci qui rend celle-là vraisemblable au point d'en devenir séduisante.

Ce qui distingue, selon nous, le travail de Henry de ceux de ses devanciers, c'est que le premier il a réussi à identifier avec précision l'un des traités de Plotin qu'Augustin a *certainement* lu avant sa conversion. Ce traité, c'est le Περὶ τοῦ καλοῦ. Dans le chapitre XVII[e] du IX[e] livre de son *De civitate Dei*, le saint cite, en nommant l'auteur, un passage célèbre de ce traité (8, 16-27); seulement Henry nous montre à l'évidence, — et ceci est neuf — que dans deux passages au moins des *Confessions* (VIII, VIII, 19 et VII, X, 16), où le nom de Plotin est passé sous silence, ce sont des idées empruntées à ce même traité qui sont reprises ou mieux repensées et remaniées, parfois jusque dans leur expression verbale, par le génie ardemment chrétien d'Augustin. Les pages 107-115 de *Plotin et l'Occident*, où cette démonstration progresse dans une belle ordonnance d'indices convergents engendrent dans l'esprit du lecteur une impression de lumineuse sécurité.

Un peu de surprise aussi! Et comment ne pas en éprouver, lorsque, dans la belle « élévation » des *Confessions* (VII, X, 16) : *Et inde admonitus redire ad meipsum...*, où, s'engageant aux voies de l'introspection conseillées par Plotin, (*Enn.* I, 6), le saint découvre « en tremblant d'amour et d'horreur » la Lumière qui s'élève au-dessus de sa pensée individuelle, non comme l'huile s'étale sur l'eau ou le ciel au-dessus de la terre, mais comme le Créateur domine sa créature, on constate que là encore c'est un thème plotinien, celui de l'œil et de la lumière, qui inspire le grand évêque, et que « le geste, le mouvement de la pensée reste identique », malgré l'infranchissable fossé qui continue de séparer la prière de demande : *et potui quia factus es adjutor meus* de l'orgueilleuse confiance en soi qui estime n'avoir pas besoin de secours μηκέτι τοῦ δεικνύντος δεηθεὶς (*Enn.* I, 6, 9, 7-41). La surprise toutefois se mêle ici de la joie que cause naturellement la découverte d'un rapport certain et fécond entre deux pensées géniales, l'une païenne, l'autre chrétienne, la seconde s'appuyant sur la première, là même où elle la corrige et la

dépasse par l'appel à une Vérité qui n'est plus la découverte du philosophe mais la parole de Dieu révélée aux hommes! Le lecteur attentif de *Plotin et l'Occident* ne manquera pas d'être frappé, comme nous l'avons été, par ce fait, désormais certain et dont l'importance ne peut échapper à personne : il est possible, à partir de rapprochements philologiques indiscutables, d'aboutir à des conclusions doctrinales importantes. Ce fait exprime, à mon avis, la principale originalité d'un livre que seule une méprise assez grossière a pu faire prendre pour un « ouvrage de littérature »; ou nous nous trompons fort, ou la genèse de ce livre doit s'expliquer psychologiquement par l'intuition qui a fait deviner au jeune auteur les résultats précieux auxquels sa méthode, peu employée avouons-le, était à même de le conduire. Est-ce trop d'optimisme de notre part et pécherions-nous par un excès de confiance dans cette méthode philologique qui aime, dit-on, « à prendre les choses par le petit bout »? Nous étions peu enclin à le croire et le sommes devenu moins encore depuis que l'*Association pour l'encouragement des Études grecques* a décerné à *Plotin et l'Occident* le prix *Théodore Reinach* pour l'année 1935. Il est difficile de ne pas croire à la valeur d'une méthode qui réussit au point de mériter les suffrages des hommes les plus compétents.

Il n'est pas besoin du reste d'être philologue pour apprécier l'importance des résultats acquis par cette méthode, en particulier pour ce qui touche notre connaissance de saint Augustin. Qui lira Henry ne doutera plus que le « Platon Chrétien » n'ait gardé, sa vie durant, une préférence marquée pour le spiritualisme néoplatonicien; il ne doutera pas davantage que, dès sa conversion, il n'ait clairement aperçu les insuffisances de ce spiritualisme : *Legi ibi... ibi non legi*; homme d'église et devenant de plus en plus d'église, évoluant vers un christianisme de plus en plus radical, Augustin discernera de plus en plus l'inspiration orgueilleuse de ce spiritualisme, la « praesumptio » ou le rationalisme suffisant, inconciliable avec la « *Confessio* » ou l'humilité chrétienne qui n'attend le salut et les moyens de salut que de la grâce divine (*Confessions* VII, XX, 26). Toutefois, la lecture de

Plotin dut laisser à son âme une impression ineffaçable. Malade et déjà presque moribond, se préparant par la lecture des psaumes pénitentiels, au jugement de Dieu, c'est par un mot encore du sage de Lycopolis qu'il cherchera à se consoler des maux qui assaillaient de toutes parts son chevet d'agonisant : *Non erit magnus, magnum putans quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales* (Possidius, *Vita Augustini*, XXVIII et *Enn.* I, 4, 7, 22-24). Ainsi, jusque sur les lèvres de l'évêque mourant, l'expression de cette sagesse profane qu'il avait aimée venait se mêler encore aux sanglots de repentir du psalmiste royal.

* * *

Ces deux travaux, où les problèmes concernant le texte des *Ennéades* et son influence sur l'Occident sont traités d'après la méthode rigoureuse des sciences positives : Histoire, critique verbale et psychologie, souvent combinées, ont le très grand mérite d'établir quelques faits nouveaux et de ruiner du même coup telle ou telle construction subjective de cette critique spéciale qui, arguant surtout de ressemblances d'idées, prétend repérer sans faillir les « sources » d'une œuvre doctrinale (Quellenforschung). Ils sont de plus un signe, un entre mille, de l'estime croissante qui entoure aujourd'hui le métaphycien des *Ennéades* dans les milieux cultivés, et de la curiosité sympathique qu'y éveillent les études consacrées au Néoplatonisme. De nos jours, plus personne ne souscrirait au jugement qu'Ernest Reinhold formulait en 1854 encore sur les *Ennéades* : « Elles sont un monument remarquable et commonitoire de ce que, sous l'influence d'une époque exaltée et l'empire d'une imagination déréglée, peut produire, dans le domaine de la spéculation métaphysique, une pensée d'une singulière pénétration, mais fourvoyée et gaspillant ses forces en rêveries et subtilités, bien qu'allant de pair avec la recherche ardente de la vérité et un sens très vif de l'élément religieux et moral » *Hist. de la Philosophie grecque*, Iéna, § 190, p. 367). Nous ne pourrions plus juger ainsi. L'œuvre, évidemment, n'a pas changé,

ce sont les lecteurs, c'est l'esprit des juges qui ont évolué.

Aujourd'hui, après d'innombrables travaux consacrés à l'École d'Alexandrie, nous connaissons beaucoup mieux cette œuvre; l'élément religieux et mystique du Plotinisme ne masque plus à nos yeux la métaphysique foncièrement rationaliste qui la rattache à l'Hellénisme et l'apparente à la pensée hardiment déductive d'un Descartes et d'un Spinoza. L'étude désintéressée des phénomènes religieux et du sentiment religieux nous a débarrassés — heureusement! — d'un préjugé néfaste que nous avait légué le XVIII^e^ siècle, celui qui nous rendait suspecte *a priori* toute alliance de la philosophie et de la religion et antipathique toute forme de *syncrétisme philosophico-religieux*. Les mystiques, qu'ils fussent chrétiens, musulmans ou hindous, ont même fini par nous inspirer un intérêt passionné; leurs expériences religieuses ont obtenu l'attention curieuse, sympathique même, de rationalistes décidés. Même les derniers Néoplatoniciens, un Proclus par exemple ont trouvé des juges plus indulgents; nous ne voudrions plus soutenir avec A. Weber « qu'avec eux l'esprit grec tombe en enfance »; dans une œuvre telle que la Στοιχείωσις θεολογική, que vient de rééditer excellemment Marcus Dodds, nous voyons beaucoup mieux qu'un « texte plein de sénile pédantisme... le « testament de mort de la pensée antique ». (*Histoire de la philosophie européenne*, 6^e^ éd. Paris, 1897, p. 170). Le rationalisme étriqué qui inspire ce genre d'arrêts a fini par nous dégoûter de son étroitesse. Nous avons appris des philosophies de l'intuition, de la vie, de l'action, de la religion à ne plus mettre dans l'analyse conceptuelle le tout de la philosophie. Ce goût des réalités vivantes et concrètes qui partout font éclater nos catégories abstraites, ne pouvait, évidemment, que favoriser la rentrée en grâce des philosophies religieuses issues du Platonisme alexandrin. L'élément mystico-religieux cessa de détourner les esprits de l'étude objective et serrée du texte des *Énnéades*. Et par degrés, Plotin nous a paru ce qu'il fut réellement, un métaphysicien de génie, dans lequel « l'âme de la Grèce semble se recueillir une fois encore, afin de formuler

d'une manière définitive et solennelle le résultat de ses réflexions dix fois séculaires sur Dieu, le monde et la destinée humaine » (Alfred Weber, o. c., p. 154).

Le savant Platonisant A. E. Taylor, dans un article sur « *La Philosophie de Proclus* » a très finement noté ce changement d'attitude vis-à-vis du Néoplatonisme : « Nous avons assisté ces dernières années à un réveil remarquable de l'intérêt intelligent pour la philosophie néoplatonicienne, celle que nos grands-pères et arrière-grands-pères se contentaient de railler, sans se donner la peine de la comprendre. Nous avons appris que les Néoplatoniciens n'étaient ni des magiciens, ni des « *Schöne Seelen* » émotives, mais des penseurs systématiques, se donnant pour tâche philosophique de comprendre le monde dans lequel ils vivent, aussi sérieusement que Kant, Descartes ou Aristote. Aucun de nos contemporains, écrivant l'histoire de la pensée grecque sur Dieu, l'homme et la nature, ne commettrait vraisemblablement la méprise de considérer un métaphysicien aussi grand que Plotin, comme un apologiste du polythéisme, ou un littérateur « Nouvelle-Angleterre, né hors de son temps » (*Philosophical Studies*, Londres, 1934, p. 151).

Nous sommes de ceux qu'un pareil revirement de l'opinion réjouit. Sans nous dissimuler l'irréductible opposition qui sépare le rationalisme superbe de Plotin — ne prétendait-il pas « saisir » Dieu, par une tension suprême de la pensée naturelle ? — du Christianisme selon lequel Dieu « *condescend* » à l'homme par l'Incarnation et par un don gracieux l'*élève* jusqu'à la « Vision » de son Essence; sans ignorer ou sous-évaluer les lacunes et les ambiguïtés, purement philosophiques, de la métaphysique plotinienne (panthéisme dynamiste (?), rôle de la matière, chute de l'âme, etc.) nous restons convaincu que la lecture des « Exhortations » de Plotin peut exercer une influence salutaire sur nos contemporains. Max Wundt, tout récemment en relevait avec justesse, le caractère si nettement « *anagogique* ». Aux hommes d'un siècle dominé par l'intérêt économique, emprisonnés dans le « souci matériel » qui, selon le mot de Kierkegaard, les entraîne « *loin de la paix sublime des simples pensées* »

il ne peut qu'être salutaire de s'entendre inviter « à la fuite vers la chère patrie... celle dont nous sommes originaires et où séjourne le Père. Cette fuite ne requiert ni cheval, ni véhicule, ni embarcation... non, reviens en toi-même et regarde... Ce n'est pas avec les pieds qu'il faut accomplir le voyage, mais il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre et *réveiller cette faculté que tout le monde possède mais dont peu font usage* (*Enn.* I, 6, 8, 16-27).

Aux dissipés, aux dispersés que nous sommes, quelle opportune invitation au recueillement et à l'introversion! J'y vois une anticipation naturelle de l'exhortation chrétienne de Kierkegaard nous rappelant dans « *Les lis des Champs et les oiseaux du ciel* » que « s'il est magnifique d'être vêtu comme le lis des champs il est plus glorieux encore d'être le souverain debout et que la gloire suprême est de n'être rien en adorant ». Que de fois, hélas! les souverains rampent, au lieu d'être debout! Plotin invite l'âme humaine à l'essor. C'est assez pour que nous nous réjouissions de voir qu'aujourd'hui encore se vérifie le mot d'Eunape : « Les autels de Plotin sont encore chauds et ses livres plus lus des hommes cultivés que les Dialogues de Platon ».

François JANSEN, S. I.

L'AVENIR DE LA LOI DU JEUNE

ÉTUDE DE MORALE ET DE PHYSIOLOGIE

Il semble que la loi du jeûne soit en train de subir une crise assez forte : on ne l'observe plus dans certains pays, et nombreux sont les confesseurs qui n'osent interroger les pénitents sur le jeûne ou leur en imposer la pratique. On a beau faire remarquer qu'il n'est pas très pénible, qu'il n'est qu'une ombre de jadis, qu'il est bon pour la santé, etc., etc..., on n'arrive pas à convaincre. De bons chrétiens pensent que la loi n'est plus qu'un souvenir, un organe témoin de la pratique ancienne ; les autres demandent une dispense qu'on ne refuse jamais. L'Église, vont jusqu'à se demander certains moralistes, ne devrait-elle pas modifier ou même abolir cette loi vers la disparition de laquelle nous nous acheminons par étapes rapides ?

« La foi diminue » disent volontiers les prédicateurs ; nous croyons être plus près de la vérité en disant que cette loi n'est plus adaptée. Cette étude ne prétend pas entreprendre sa réadaptation, entreprise qui témoignerait chez nous d'une présomption assez grande, mais du moins voudrait-elle fournir des matériaux à ceux qui sont mieux placés pour le faire, ou qui y travaillent déjà.

Après une rapide histoire de la loi, qui nous permettra de mieux la comprendre, nous tâcherons de préciser les divers facteurs physiologiques dont elle doit tenir compte, et de suggérer les différentes solutions qui paraissent possibles.

Histoire du jeûne.

Jésus répondit un jour aux Pharisiens qui reprochaient à ses disciples de ne pas jeûner : « Pouvez-vous faire jeûner les amis de l'époux, pendant que l'époux est avec eux ? Viendront les

jours où l'époux leur sera enlevé : ils jeûneront ces jours-là » (Luc, v, 34-35).

En souvenir de cette parole du Maître, nous voyons les premiers chrétiens jeûner pendant les derniers jours de la Semaine-Sainte, les jours de deuil de l'Église, « dies quibus ablatus est sponsus » (1).

A cette époque, on appelait jeûne la privation complète de tout aliment pendant la journée ; si on prenait du pain et de l'eau, ce n'était que le demi-jeûne.

Durant les trois premiers siècles, les bons fidèles s'astreignaient au jeûne, ou tout au moins au demi-jeûne, pendant toute la Semaine-Sainte. La Didascalie des Apôtres (XXI, p. 18) ordonne de jeûner « six jours complets, à partir du lundi jusqu'à la nuit qui suit le samedi ».

Dans le courant du IV^e^ siècle, le jeûne s'étend à toute la quarantaine qui précède la fête de Pâques (2) ; on ne pouvait imposer, ni même conseiller le jeûne strict pendant tout ce temps-là : certains faisaient bien ce tour de force, mais c'étaient des exploits personnels (3). Pour l'ensemble des fidèles, le jeûne consistait à ne prendre qu'un seul repas par jour, assez tard dans la soirée. Ce repas se composait de pain, de légumes, etc., mais sans viande, ni œufs, ni laitage; pas de vin non plus, ni de cidre (certains avaient essayé de l'introduire en Afrique pour remplacer le vin défendu) (4).

Ce jeûne sévère reçut bientôt des adoucissements. Au VIII^e^ siècle, on tolérait les œufs, le laitage, les poissons, et même un peu de vin, en Angleterre, en Allemagne, à Orléans, etc. (5).

(1) Cfr. J. SCHÜMMER. *Die altchristliche Fastenpraxis.* Analysé par É. de Moreau dans cette Revue, t. 61, 1934, p. 743.

(2) Le 5^e^ canon du concile de Nicée fixe aux évêques la date d'un synode « avant la Quarantaine ». Cette quarantaine était un temps de prière et de pénitence, où le jeûne tenait une grande place.

(3) SAINT AUGUSTIN, *Epist. 36, ad Casulanum. PL.*, 33, col. 148.

(4) Videas enim quosdam pro inusitato vino, inusitatos liquores exquirere et expressione pomorum, quod ex uva sibi denegant, multo suavius compensare. SAINT AUGUSTIN, *Sermo 3 in Quadrag. PL.*, 38, col. 1043.

(5) ÉNÉE DE PARIS, *Liber adversus Graecos, PL.*, 121, col. 741-742.

Photius attaque ce « relâchement » des Églises occidentales et insiste sur le contraste entre ce jeûne et le jeûne oriental. Nous reviendrons sur ce détail qui ne témoigne pas d'un relâchement, comme le croyait Photius et comme le concédaient les défenseurs de l'Église romaine, pas plus que le fait de ne pas avoir de chauffage central ne prouve que les gens du Caire sont plus mortifiés que ceux de Londres ou de Stockholm.

Petit à petit, on n'attendit plus jusqu'au soir pour prendre l'unique repas, mais on devança son heure, si bien qu'au XV^e siècle on le prenait ordinairement vers midi (1). A mesure que cette heure avançait, la soirée devenait de plus en plus difficile à passer sans repas. D'abord, on avait permis la boisson, « ce n'est pas une vraie nourriture, car elle nourrit très peu » ; de même aussi les desserts, fruits, confitures, friandises, « qui ne sont pas des aliments principaux » (2). On permit bientôt les légumes, à condition qu'ils ne fussent pas préparés à la graisse.

Dès la fin du moyen âge, la coutume se trouvait donc modifiée : le jeûne consistait, non plus à ne prendre qu'un repas par jour, mais à ne prendre qu'un vrai repas. La loi s'est précisée rapidement avec les moralistes et les casuistes, et, au XVIII^e siècle, nous la trouvons fixée dans tous ses détails en particulier chez les Salmanticences (Tr. 23. Cap. 2, Punct. III), et surtout chez saint Alphonse de Liguori (Liv. III, n. 1004-1030).

A cette époque, le jeûne consiste à ne prendre qu'un seul repas par jour. A ce repas, on peut prendre autant de nourriture que l'on veut, on peut y satisfaire largement à tous ses besoins de façon à n'éprouver aucune privation : si abondant et si bien préparé qu'il soit, le jeûne n'est pas violé

(1) Dès la fin du XIII^e siècle, le franciscain Richard de Middleton disait que cette heure avait prévalu en certains endroits, et n'y voyait rien de répréhensible. *In IV Sent.*, Dist. XV, a. 3, q. 7.

(2) Non intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potus; qui magis sumitur ad alterationem corporis, et digestionem ciborum assumptorum, quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat... — Electuaria, etiamsi aliquomodo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutritionem, sed ad digestionem ciborum; unde non solvunt ieiunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio. S. THOM. IIa. IIae, 147, a. 6.

(Salm., ibid., 43-45). Ce repas peut se prolonger deux heures; plusieurs avec l'Allemand Elbel disent trois et quatre heures, mais le Belge Lacroix pense que ce n'est plus un repas de jeûne si, après deux heures, on sert encore des aliments substantiels ; si on en est arrivé aux desserts, le repas peut être continué, surtout si le soir on doit se priver de la collation. Fidèle à son principe de respecter toutes les coutumes, saint Alphonse de Liguori se contente de rapporter ces opinions sans les réprouver, ni les approuver (ibid., n. 1020).

Le soir, à la collation, beaucoup pensent que la limite est le quart de ce qu'on peut prendre à midi, mais les Salmanticences (n. 71) ainsi que saint Alphonse (n. 1025) n'approuvent pas cette indication comme trop large ou du moins comme trop peu précise. Il vaut mieux, dit saint Alphonse, adopter la pratique commune : même les timorés prennent 8 onces (environ 240 grammes) de nourriture à ce repas. La collation doit donc être normalement aux environs de ce chiffre, qu'on peut dépasser — c'est l'opinion commune — si l'on a pour cela de justes raisons : deux onces de plus (300 grammes au lieu de 240) ne peuvent être considérées comme un grave excès, et l'on peut toujours prendre ces huit onces (poisson, légumes, pain, etc. cfr n. 1026-1029) même si cette quantité est suffisante pour satisfaire la faim.

De plus, ce n'est pas rompre le jeûne que de prendre le matin du chocolat à l'eau, par exemple, pourvu qu'il y en ait moins de deux onces (S. Alph., n. 1023). On peut aussi boire dans la journée, aussi souvent que l'on veut, du vin, du café, de la bière, de l'eau sucrée, etc., en y ajoutant même un peu de nourriture, comme quelques amandes, quelques pastilles, une bouchée de pain, etc., « pour que la boisson ne fasse pas de mal », « et quidem toties quoties biberit, dummodo non in fraudem ieiunii » (S. Alph., n. 1017).

Aujourd'hui la loi du jeûne se trouve dans le Code de Droit canonique (can. 1251-1254). Le jeûne consiste à ne faire qu'un repas par jour ; à ce repas, on peut manger n'importe quel

mets, poisson ou viande, ou même des deux. Pour les petits repas secondaires, le Code s'en remet aux diverses coutumes locales (can. 1251). Cette loi oblige tous ceux qui ont 21 ans acomplis et moins de 60 ans (can. 1254, § 2), c'est-à-dire tous ceux dont la croissance est terminée et qui ne sont pas encore atteints de la maladie qu'est la vieillesse, à jeûner les jours de Quatre-Temps, de Vigiles, et tous les jours de Carême, sauf les dimanches (can. 1252), en tout 53 jours par an.

Pour l'application de ces lois, les moralistes se sont le plus souvent contentés de reproduire les chiffres de saint Alphonse : les 60 grammes du petit déjeuner et les 240 à 300 de la collation sont passés dans presque tous les traités de Morale et, pour le public, ces chiffres paraissent être l'interprétation officielle de la loi. Celui qui serait sans doute le plus surpris de cette permanence serait saint Alphonse lui-même qui n'avait donné son opinion qu'avec une extrême réserve, en insistant sur la relativité de ces chiffres. « Il faut par-dessus tout, disait-il au début de l'alinéa même où il précisait la quantité de 8 à 10 onces pour la collation (n. 1025), tenir compte des coutumes locales : il est certain que, sur ce point, il faut faire plus de cas des auteurs les plus récents, et préférer leur opinion à celle, même plus commune, des auteurs anciens qui ne pouvaient deviner les coutumes qui se sont introduites après eux ». Ne serait-ce pas l'oubli de cette sage recommandation qui a produit la crise ?

Quoiqu'il en soit, nous pouvons résumer l'histoire de la loi en disant qu'elle est allée s'adoucissant et s'accommodant aux coutumes jusqu'au XVIII^e siècle, époque à laquelle l'autorité de saint Alphonse l'a, bien malgré lui, définitivement fixée.

Cette fixation a eu deux conséquences :

1. La loi n'a plus évolué. Comme pour toute loi positive à limite fixe, on ne l'observe qu'en deçà de cette limite ; au delà elle est violée, et, s'il est trop difficile d'atteindre cette limite, il est inutile d'essayer au moins de s'en approcher, puisque par

définition la loi n'est pas observée : c'est tout ou rien (1). Les conséquences sont faciles à prévoir : la coutume ne pouvant plus modifier la loi et l'adapter, se sépare d'elle de plus en plus, et la loi n'est plus qu'un organe témoin de la pratique ancienne. Les fidèles la respectent en demandant une dispense, qu'on ne peut refuser. On n'en est pas encore arrivé là, mais en est-on bien loin ? (2).

2. Le but moral de la loi passe au second plan ; il est même complètement oublié par certains défenseurs de la conception du « tout ou rien ». Il semble pourtant que le but moral soit important : « par le jeûne, disent les théologiens, nous réprimons la concupiscence, fortifions notre âme, expions nos péchés » (3), et la liturgie reprend ces idées dans la belle Préface du Carême « Domine... qui corporali ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia »...

Peut-on réadapter cette loi, la rendre de nouveau observable par tous, remettre en honneur son but trop oublié ? C'est parce que nous le croyons que nous avons entrepris cette étude.

Mais pour bien comprendre cette loi du jeûne et les difficultés que trouvent les peuples modernes à l'observer, il est nécessaire de reprendre la question dans tout son ensemble et sa complexité; et c'est pourquoi nous allons essayer de préciser

(1) Nous considérons dans ce travail la loi telle qu'elle est dans la mentalité populaire, et non pas telle qu'on peut la trouver chez quelques bons moralistes qui essaient de réagir contre ce courant formaliste.

(2) Nous ne parlons pas des nombreux pays où le Carême n'est plus qu'à l'état de trace, par exemple l'Espagne où il est réduit officiellement à 3 jours par semaine, à 1 jour par semaine pour l'Amérique du Sud, le Mexique, les Indes, Madagascar, la Chine, etc., etc. : il est plus facile de faire un jeûne strict pendant 7 jours par an que pendant 53.

(3) Assumitur ieiunium principaliter ad tria : primo quidem ad concupiscentias carnis reprimendas..., secundo, ad hoc quod mens liberius elevetur ad sublimia contemplanda..., tertio ad satisfaciendum pro peccatis... Et hoc est quod Augustinus dicit... : « Ieiunium purgat animam, mentem sublevat, propriam carnem spiritui subiicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiae nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis verum lumen accendit ». S. Thom. IIª IIæ, q. 147, a. 1.

les besoins de l'organisme et le moyen de les satisfaire, avant d'examiner les différentes façons dont nous pouvons nous mortifier en supprimant le « superflu » (1).

La Faim.

Manger est pour l'homme une nécessité aussi inéluctable que respirer, car son corps se détruit à mesure et son fonctionnement serait vite arrêté si on ne remplaçait la substance disparue par des apports nouveaux : ce besoin est manifesté par la faim.

Sa première manifestation est très agréable. « L'appétit, dit Brillat-Savarin dans sa *Physiologie du goût ou Méditations gastronomiques transcendantales*, s'annonce par un peu de langueur au creux épigastrique en même temps qu'une légère sensation de fatigue générale. En même temps, l'âme s'occupe d'objets analogues à ses besoins, la mémoire se rappelle les choses qui ont flatté le goût, l'imagination croit les voir; il y a là quelque chose qui tient du rêve : cet état est plein de charmes ».

Cette sensation apparaît quand l'estomac est vide. Il se contracte alors d'une façon rythmique. Ces contractions deviennent de plus en plus intenses et douloureuses, et l'appétit fait bientôt place à la faim. Si l'absence de nourriture continue, les contractions de l'estomac ne cessent d'augmenter, tandis qu'après quelques jours la douleur vague de la faim s'atténue. Pour la soif au contraire, la douleur ne cesse d'augmenter, ce qui la rend beaucoup plus difficile à supporter longuement que la faim.

La faim, aussi bien d'ailleurs que la soif, sont d'origine chimique et sont commandées par la composition du milieu dans lequel vivent toutes les cellules de notre corps, le sang :

(1) Pour toute la partie physiologique, je me contente de renvoyer une fois pour toutes à LAMBLING, *Précis de Biochimie*, 1921, et à la *Physiologie Normale et Pathologique* qui achève de paraître en 12 volumes sous la direction de ROGER et BINET. Beaucoup d'autres ouvrages ont été utilisés dont on trouvera là les références.

quand il est pauvre en matières nutritives et ne peut plus fournir aux cellules les éléments qui leur sont nécessaires, il provoque automatiquement un appel de cette matière, d'eau par exemple (la soif), ou bien de sel, ou bien un besoin général.

Il ne faudrait tout de même pas croire que ce besoin est l'unique cause de la faim. C'est bien la cause principale et fondamentale, mais le plus souvent l'intensité de la faim n'est pas en fonction de ce besoin et l'influence psychologique est considérable. Il peut arriver que le moindre besoin physiologique provoque une faim très vive sans proportion avec lui : cela se remarque surtout lorsque, dans une vie bien réglée, approche l'heure du repas. La faim se déclare et augmente rapidement; si le repas n'arrive pas, on a l'impression qu'elle est très grande, mais une fois cette heure passée elle disparaît à peu près pour réapparaître à l'heure du repas suivant. Pour l'homme civilisé, la faim dépend donc énormément de son « rythme prandial », du moins quant à sa modalité. Il reste tout de même vrai que la faim est caractéristique d'un besoin plus ou moins grand de nourriture, et c'est ce besoin dont nous allons étudier les conditions physiologiques pour comprendre la possibilité et les effets du jeûne.

Les dépenses de l'organisme.

Sans entrer en des détails techniques de biochimie, on peut diviser les substances excrétées par notre organisme en eau, en azote, en carbone et en sels minéraux divers. Un homme moyen, dans une journée ordinaire, rejette environ 2 litres et demi d'eau (une bonne moitié par les urines, un quart par la respiration, le reste par la sueur et les matières fécales), 13 grammes d'azote (12 dans les urines et un dans les matières fécales), 265 grammes de carbone (250 grammes, c'est-à-dire la presque totalité, par la respiration, le reste par les urines et les matières fécales), et 25 grammes de sels minéraux, dont les 2/3 sont du chlorure de sodium (par la sueur et surtout les urines).

Voilà donc pour l'organisme humain le bilan des pertes.

Une étude minutieuse de cette liste démontrerait que toutes ne sont pas de la même importance, et que, par un régime approprié, on pourrait diminuer certaines d'entre elles sans nuire au bon fonctionnement de l'ensemble; il n'en reste pas moins vrai que ces chiffres nous fournissent la base nécessaire pour déterminer les besoins.

Cette dépense globale peut se décomposer en quatre facteurs d'importance inégale :

Le premier est la dépense intime de notre organisme. Nos cellules, quand nous sommes au repos complet, vivent. Pour ce faire, elles détruisent certains de leurs éléments, changent en chaleur et en force ce que ceux-ci contenaient sous forme de combinaison chimique, et démolissent l'édifice moléculaire dont il ne reste plus que les éléments (c'est le phénomène bien connu de l'oxydation ou si l'on veut de la combustion). Ces éléments, « cendres » ou déchets, devenus inutilisables pour la cellule, sont livrés au sang qui va les porter vers les poumons, les glandes sudoripares et surtout le rein, qui les saisiront au passage et les élimineront. Pour remplacer ces corps disparus, les cellules prennent dans le sang les éléments nutritifs dont celui-ci s'est chargé près de l'intestin, et se les assimilent : ceci non plus ne va pas sans travail et sans dépense d'énergie.

La deuxième source de dépenses vient du travail mécanique et chimique de la digestion et du passage des aliments dans le sang. Il dure plusieurs heures, surtout quand nous avons mangé des graisses. Cette source de dépense étant de beaucoup la moins importante, on la passe souvent sous silence et c'est ce que nous ferons dans la suite de ce travail.

La troisième dépense d'énergie est occasionnée par les divers mouvements du corps, la marche, le simple fait de se tenir debout, et surtout le travail proprement dit. Le rendement de la machine humaine est excellent, mais aucune machine si bonne soit-elle ne peut fonctionner sans combustible. Un homme qui travaille a besoin de manger davantage que celui qui ne fait rien; il y a quelque temps déjà qu'on s'en est aperçu, mais pour préciser cette notion, voici en calories (l'unité de chaleur à

laquelle peut se ramener toute dépense) quelques chiffres : un homme au repos complet, couché de façon à supprimer tout effort musculaire, dépense environ 1.800 calories par jour; dans un état de repos relatif, en menant ce qu'on appelle la vie de rentier, la dépense est d'environ 2.300 calories; s'il travaille, la dépense augmente de façon notable, arrive à 3.000 pour un travail léger et peut dépasser 6.000 pour certains travaux extrêmement fatigants.

La quatrième dépense vient de la régulation de la température. Nous sommes des animaux à sang chaud, c'est-à-dire que nous maintenons notre corps à une température toujours égale, la meilleure pour que s'accomplissent bien toutes les réactions internes. Si la température extérieure est inférieure à celle de notre corps — c'est le cas le plus ordinaire — celui-ci, surtout dans les parties qui ne sont pas couvertes, a tendance à se refroidir. Aussitôt notre organisme réagit par une production de chaleur, une combustion de matière qui tend à neutraliser le refroidissement. Si, au contraire, la température extérieure est supérieure à notre température interne, ou bien si le travail accompli arrive à produire plus de chaleur qu'il n'était nécessaire pour rétablir l'équilibre avec la température extérieure, l'organisme se défend contre l'excès de chaleur par la sueur qui, en s'évaporant à la surface de la peau, la refroidit; mais ceci non plus ne va pas sans dépenser de l'énergie.

Prenons un homme au repos, habillé en demi-saison, et plaçons-le dans une température de 20° : il dépense 1.900 calories, à 15° il en dépensera 2.320, à 10° 3.060, à 5° 4.000 et à 1° 5.400 (1). Dans la pratique, ce ne sont évidemment pas les mêmes conditions que dans cette expérience de laboratoire ; lorsque le froid augmente, nous nous habillons davantage pour ménager les calories de notre corps et diminuer nos dépenses,

(1) Ces chiffres peuvent être beaucoup plus élevés. Lefèvre par exemple a montré que dans un bain à 4°4 la dépense normale de l'homme était multipliée par 12 : s'il pouvait y passer toute la journée cela ferait environ 26.000 calories. Il devrait manger 12 fois plus qu'il ne mange d'ordinaire : il serait dans la situation des petits oiseaux des Tropiques qu'on essaie d'acclimater et qui meurent souvent de faim en mangeant jour et nuit.

si bien que l'on peut dire en toute vérité qu'un bon tricot équivaut à un plat de plus au dîner : cela semble si curieux qu'il faut réfléchir un instant pour s'apercevoir que ce n'est pas un paradoxe.

Par nos vêtements, nous diminuons donc notre dépense calorifique en hiver, mais cette dépense reste toujours fonction de la température extérieure : c'est ainsi qu'en été, avec des vêtements appropriés, nous dépensons dans une journée de repos 2.000 calories pour une température extérieure d'environ 20°, tandis qu'en hiver, avec des vêtements appropriés, nous dépassons dans les mêmes conditions de repos une moyenne de 3.200 calories pour une température extérieure oscillant entre 5° et 7°. Si nous n'avions pas ces habits d'hiver notre dépense serait voisine de 4.000 calories : le supplément d'habits procure donc l'épargne importante d'environ 800 calories.

Cette dépense de la régulation de température ainsi que celles du travail et de la digestion dépendent de nous jusqu'à un certain point, c'est-à-dire que nous pouvons dans certaines circonstances les supprimer complètement. On se met pour cela dans un bain à 36°, on respire de l'air saturé d'humidité, à 36° lui aussi, et cela 12 heures après un repas facilement assimilable. Nous voyons ainsi ce que l'organisme consomme pour le simple entretien de la vie : c'est le minimum de dépense, qui correspond pour un homme moyen au chiffre considérable de 1.500 calories.

Ainsi donc, en examinant la chose en gros, nous pouvons dire que la dépense d'un travailleur manuel, occupé à des travaux qui ne sont pas très fatigants, dans une atmosphère de 15° à 20° peut se répartir à peu près ainsi : la moitié pour la dépense fondamentale de son organisme, le quart pour la régulation de la température (1) et le dernier quart pour son

(1) S'il travaille toute la journée, il se peut que la chaleur produite par le travail neutralise parfaitement le refroidissement. Alors le compte devrait se faire ainsi : la moitié pour le travail, et rien pour la température. Ordinairement c'est cette façon de compter qui serait plus exacte, mais pour ne pas être trop long nous sommes obligé de simplifier énormément.

travail. Un travailleur intellectuel dans les mêmes circonstances dépensera donc un quart de moins que lui, et sa ration journalière pourra être d'un quart moins grande. Mais, si au lieu de prendre le travailleur et l'intellectuel dans le même climat, nous les prenons dans deux pays différents, la variation de dépense pour la régulation de température fera qu'ils ne seront plus comparables, et ceci pose l'importante question du climat.

La Nourriture et le Climat.

Il est un fait qui aurait dû frapper davantage qu'il ne l'a fait, semble-t-il, les canonistes et les historiens : les plus célèbres jeûneurs et les chrétiens les plus austères sur ce point de l'alimentation étaient précisément ceux qui habitaient les pays les plus chauds de la chrétienté, les déserts d'Égypte en particulier, tandis que ceux qui ont le plus souvent introduit des adoucissements dans la loi du jeûne étaient ceux des pays froids, à qui Photius reprochait le relâchement. Le relâchement, d'après ce que nous avons dit jusqu'ici, n'était-il pas au contraire dans ces pays chauds, qui, le premier moment d'indignation passé, sous le fallacieux prétexte que la loi devait être la même pour tous, s'appliquaient à eux-mêmes les adoucissements dont profitaient les autres ?

Prenons un exemple concret en comparant Le Caire à Paris. Durant les mois de mars et d'avril, pendant lesquels se trouve le Carême, la température moyenne du Caire varie entre 17° et 21°, entre 6° et 9°5 à Paris, soit une différence de 11°. La dépense en calories sera pour un rentier voisine de 2.000 au Caire, et dépassera 3.000 à Paris : le besoin de nourriture sera donc dans la proportion de 2 à 3, ou, si l'on veut, le travailleur du Caire n'a pas besoin de manger davantage que le rentier de Paris.

Et que serait-ce si nous comparions Le Caire, ou mieux encore Singapour ou Batavia à Stockholm ou à Édimbourg ? Pour s'en faire une idée, il suffit de remarquer qu'à Batavia par exemple la moyenne de la température des mois de mars et d'avril (+ 26°) est de 30° supérieure à ce qu'elle est à Stockholm

(— 4°). Il est absolument impossible aux habitants de ces dernières villes de se contenter de la nourriture qui suffit largement aux habitants de celles-là (1), et si la sainteté est une question de grammes de nourriture, il est évident que les habitants de Batavia seront bien plus saints que ceux de Stockholm, de même que les solitaires d'Égypte étaient de bien plus grands saints que les moines flamands ou anglais. Mais je crois que la sainteté ne se mesure pas avec une balance comme on pourrait le croire d'après certains hagiographes anciens, pas plus qu'elle ne se pouvait mesurer d'après la hauteur et la surface de la colonne où se tenait le stylite.

La nourriture et la civilisation.

Une autre cause de variation de la nourriture doit être cherchée dans les changements d'habitudes amenés par la civilisation. Le « standard de la vie » monte de plus en plus, et cette montée se fait sentir tout aussi bien sur la nourriture que sur le reste. Les aliments sont mieux préparés, la cuisine devient plus appétissante, et, par suite, on mange davantage « à sa faim », et l'on s'habitue à dépasser de plus en plus largement la marge du nécessaire. L'amélioration de la qualité amène l'augmentation de la quantité : on dépasse moins largement ses besoins quand on a pour nourriture du pain sec et de l'eau claire, qu'en face d'un dîner succulent; et les dîners deviennent de plus en plus succulents...

Une conséquence de cette augmentation est la fréquence accrue des repas dont il est facile de se rendre compte en jetant un rapide coup d'œil sur l'histoire.

Chez les Romains, il n'y avait qu'un véritable repas, la

(1) Il faut remarquer que le poids des aliments peut ne pas toujours manifester cette différence considérable : les habitants des pays chauds cherchent en effet les substances peu nutritives, ceux des pays froids, au contraire, celles qui, sous le plus petit volume, renferment le plus de calories par exemple la graisse ou la viande de porc (à poids égal, cette viande contient près de trois fois plus de calories que la viande de bœuf ou de mouton).

« cena » vers 3 ou 4 heures du soir; mais tout le monde faisait un petit repas, le «prandium», dans la matinée. Les « bourgeois » y ajoutaient parfois vers l'aurore le « ientaculum », et le soir la « commissatio »; mais la plèbe n'en était pas là.

Au temps de Louis XII, c'était à peu près la même coutume, ou du moins cette coutume était considérée comme la meilleure si nous en croyons le dicton populaire :

Lever à cinq, dîner à neuf,
Souper à cinq, coucher à neuf,
Font vivre d'ans nonante neuf.

Le dîner, l'ancien prandium, est passé à 10 heures au temps de François Ier, puis, reculant de plus en plus, à 12 heures vers la fin du XVIIIe siècle, puis à 14 heures, à 16, enfin à 19, son heure normale aujourd'hui. Le souper a perdu de son importance et de sa nécessité : c'est maintenant un repas peu fréquent qu'on prend très tard dans la nuit. Mais, pendant que disparaissait le souper, grandissait jusqu'à égaler et même dépasser le dîner ce qu'on appelle à Paris le « déjeuner » et qu'en province on continue à appeler le dîner, car on n'a pas suivi l'évolution mondaine qui régente le langage (1). Comme la matinée serait longue sans aucune nourriture, on a pris l'habitude de faire un petit déjeuner. D'autres repas encore sont entrés dans les mœurs : il n'y a plus beaucoup de gens qui ne « goûtent » pas vers les 4 ou 5 heures du soir (five-o'clock) et le nombre augmente chaque jour de ceux qui font un « casse-croûte » vers les 10 heures « pour couper la matinée ».

Ainsi, du repas unique de jadis, on en est arrivé au régime moderne avec deux grands repas par jour, à midi et le soir, et deux repas secondaires, quelquefois trois, rarement un.

La civilisation a multiplié les repas, et cela se comprend. Autrefois, on ne faisait qu'une fois la cuisine mais le repas

(1) Cette évolution a été bien suivie par le théâtre. Tout le monde sait qu'une « matinée » se termine vers 18 heures ou 18 heures et demi, et qu'une « soirée » ne commence pas avant 20 heures, ce qui semble bizarre au premier abord. Le dîner est le repas qu'on prend entre la matinée et la soirée, et le souper, le repas qu'on prend à la fin de la soirée.

avait des proportions qui nous effraient, même quand nous les comparons à nos plus grands banquets de fête. Quel estomac moderne pourrait encore ingurgiter tout ce qu'on mangeait dans une cena d'Auguste ou dans un dîner de la cour de Louis XIV ? Quel moderne n'est pas surpris de voir saint Alphonse de Liguori ne pas oser dire qu'un repas de 4 heures rompt le jeûne ?

A côté de tels repas, les autres ne pouvaient être très importants. En temps ordinaire, la disproportion entre les repas de midi et du soir était sans doute moindre, mais il n'y avait vraiment qu'un repas par jour, comme c'est encore la coutume dans les pays où la civilisation matérielle est moins avancée. Les estomacs moins réglés et plus solides se plient à des changements d'heure et de quantité qui nous sont devenus très difficiles. La civilisation rend l'organisme exigeant, fragile et paresseux. La supériorité du non civilisé sur le civilisé, de l'animal sauvage sur le domestique, c'est d'être en même temps plus fort devant la faim et plus apte à faire sans indigestion un énorme repas.

Si l'on avait fait cependant la moyenne de la ration journalière, on aurait constaté, je crois, son augmentation progressive. On cherche des aliments de plus en plus nutritifs, on les concentre, on invente chaque jour des façons plus appétissantes de les préparer, on satisfait aux moindres besoins de l'organisme; mais par contre on demande plus à la machine humaine aujourd'hui qu'autrefois, et, mieux entretenue, elle est capable de fournir davantage. Si les anciens revenaient dans une de nos villes ou de nos usines (quel romancier n'a pas fait ce rêve facile ?), il trouverait notre façon de vivre bien tendue, bien nerveuse, bien fatigante, et s'il voulait s'adapter, il devrait commencer par augmenter sa ration quotidienne pour suffire au surcroît de travail. Aujourd'hui, ce n'est plus le travail familial et tranquille, demandant parfois de très gros efforts musculaires mais reposant par son calme même, c'est « la lutte pour la vie » dans toute son âpreté. Aucun moraliste moderne n'oserait dire avec Alexandre de Halès (*Summa*, IV, q. 28) — et cette réponse montre bien la différence des deux époques —

« que les ouvriers ne doivent pas travailler s'ils ont de quoi vivre et qu'ils ne puissent travailler tout en jeûnant », et « que les chefs d'entreprise ne doivent pas louer des ouvriers, si ces ouvriers ne peuvent jeûner, à moins qu'ils ne soient dans la nécessité de les louer faute d'en trouver d'autres ». Cette solution fut peut-être trouvée dure par certains, mais elle ne choqua pas.

Les restrictions alimentaires.

Jusqu'ici nous avons étudié la ration journalière de l'homme telle qu'elle est, nous avons montré les besoins auxquels elle répond et les différentes conditions qui, modifiant ces besoins dans la suite des siècles, nous ont fait arriver à notre régime moderne. Reste à savoir si ce régime peut être réduit et dans quelles proportions il peut l'être.

L'organisme vivant est une machine merveilleusement conditionnée : à chacun de ses besoins correspond un désir dont la satisfaction procure un plaisir spécial, plaisir qui ne cesse qu'à la disparition complète du besoin. Cette disparition n'est pas brusque comme le remplissage d'un réservoir qu'une dernière goutte d'eau fait déborder, mais nous pouvons nous arrêter soit en deçà, soit au delà de la limite, suivant que les mets sont plus ou moins appétissants. Cette limite est assez peu extensible quoi qu'on en puisse croire au premier abord, et si quelqu'un de ceux qui ont l'estomac souple et robuste des non civilisés fait un repas considérable, il diminuera d'autant les repas voisins, si bien que, dans l'espace d'un mois par exemple, il n'aura probablement pas mangé davantage que le bourgeois réglé dont tous les repas sont rigoureusement égaux : c'est une des caractéristiques de ces besoins vitaux d'être souples, de s'adapter, mais d'arriver finalement à leur but quelle que soit la différence des chemins suivis. Et c'est pourquoi, après tous les progrès de la Science, le moyen le plus simple et le plus sûr à la fois de connaître quels sont nos besoins en nourriture, est de considérer le régime ordinaire de l'individu que nous observons : chacun a le sien qui dépend de son travail, du climat où il vit, de son organisme et de ses habitudes de vie. Deux peuples n'ont pas les mêmes

besoins, ni dans ce peuple deux classes sociales différentes, ni dans ces classes deux individus différents : un tel serait malade et incapable de tout travail s'il devait se contenter de la nourriture qui suffit à son voisin, et vice versa.

La question est de savoir si le régime individuel que chacun de nous s'est fait en mangeant à sa faim n'est pas supérieur au nécessaire, ou en d'autres termes, si nous pouvons réduire notre ration sans rendre impossible ou difficile la continuation du travail ordinaire et du train de vie coutumier.

On peut supprimer toute nourriture et pratiquer le jeûne complet pendant un temps assez long. Dans les livres de physiologie, nous voyons étudiés scientifiquement des jeûnes de 20 jours, de 30 jours, de 40 jours et plus (ce qui montre que les exploits des anciens anachorètes n'ont rien de miraculeux). Ces expériences ne nuisent pas à la santé, bien au contraire, et certains médecins convaincus de ses effets bienfaisants l'emploient comme remède (1).

A côté de ces suppressions totales et volontaires de nourriture nous trouvons des rations extraordinairement faibles. Ch. Richet étudia le cas d'une femme de 29 ans qui souffrait de l'estomac et dont l'appétit était nul. En 58 jours, du 4 février au 2 avril 1896, elle absorba 4 kg 200 de matière, soit une somme de calories correspondant à 346 par jour. A ce régime, le sujet qui pesait 46 kg. a maigri de 1 kg. 700. Cette quantité de matière perdue a contribué à l'entretien de l'organisme et s'est ajoutée à la nourriture, ce qui fait passer la dépense journalière à un peu plus de 500 calories. On se rappelle que le chiffre admis

(1) Voici un exemple de jeûne médical, la cure de Guelpa (cf. M. Roux · *Les appétits et le jeûne devant l'hygiène et la thérapeutique.* Thèse de médecine, Paris, 1924) : pendant 3 ou 4 jours ou même davantage prendre une bouteille d'eau purgative chauffée par jour; aucun aliment; boisson à volonté (eau minérale, eau bouillie ou tisane); après le jeûne, alimentation ordinaire ou compléter la cure par une alimentation végétarienne réduite. Tout en faisant maigrir, ce jeûne permet à l'organisme de se purifier, d'éliminer tous les déchets, de régulariser ses fonctions, etc., un peu comme pour une automobile qu'on amène de temps en temps au garage pour vérifier le moteur.

par les physiologistes comme dépense minimum de l'organisme est une moyenne de 1.500 calories : nous en sommes loin.

Un autre cas plus typique : Ch. Richet et Pierre Janet ont observé une femme de 35 ans pendant 33 jours du 10 avril au 12 mai 1895. Pendant cette période, elle a consommé 4.690 grammes de lait, 1.075 grammes de bouillon et 100 grammes de bière; elle a maigri de 300 grammes. La dépense aurait été inférieure à 200 calories par jour, soit un huitième de la dépense soi-disant minimum. Il est vrai que les physiologistes n'admettent pas que de tels cas soient concluants, car l'amaigrissement réel a pu être bien plus important et rester masqué par une augmentation d'eau dont la proportion s'accroît quand la graisse diminue.

Quoiqu'il en soit, ces faits suffisent à prouver que notre ration coutumière peut être réduite, au moins pour un temps. Mais ces restrictions dont nous venons de parler, se font dans le repos plus ou moins complet, et sont, par suite, impossibles à réaliser dans la vie normale : elles nous intéressent donc assez peu. Nous voulons savoir celles qui sont possibles avec la continuation du travail et de la vie normale : notre organisme peut-il réduire ses dépenses tout en satisfaisant aux mêmes besoins, ou, en d'autres termes, existe-t-il en temps ordinaire une « consommation de luxe » ? Évitant d'aborder la théorie de ce problème, le plus complexe peut-être de la physiologie contemporaine, nous resterons sur le terrain des faits indiscutables (1).

Pendant plus d'une année, de septembre 1917 à novembre 1918, les habitants de Lille, sous l'occupation allemande, ont vécu avec une ration d'environ 1560 calories (c'est à peu près la moité du régime normal). Il est vrai que beaucoup n'ont pu s'adapter à ce régime réduit et sont morts de tuberculose ou d'autres maladies qui assaillaient en foule l'organisme débilité ?

(1) Ceux qu'intéresserait cette question pourront l'étudier dans les livres de physiologie signalés plus haut, et en particulier dans un article de LAMBLING, *Le Problème de la consommation de luxe*, dans *Presse Médicale*, 17, p. 190-194.

P. G. Bénédict a observé 23 étudiants qui ont réduit d'un tiers leur ration. Elle était normalement de 3.200 à 3.600 calories : ils l'ont ramenée à 2.300, tout en continuant leur vie ordinaire. Au début, ils ont maigri de 5 à 6 kg, mais ils se sont dans la suite très bien accommodés de ce régime.

De très nombreuses expériences, qu'il serait fastidieux d'exposer ici, ont été faites par des savants de tous pays. Il en ressort que, pour la moyenne des gens, une réduction de moitié affaiblit l'organisme et ne permet pas la vie normale; avec des précautions, nous pouvons nous adapter à une réduction d'un tiers, assez facilement à une réduction d'un quart, celle-ci et surtout les inférieures, n'étant, semble-t-il, qu'une affaire de volonté et n'affaiblissant pas l'organisme. A plus forte raison pouvons-nous supporter ce régime pendant un temps limité.

Les mortifications possibles.

Après avoir précisé les besoins physiologiques, nous pouvons aborder maintenant le problème des mortifications possibles. Il y en a, me semble-t-il, trois : sur la quantité des aliments, ou sur leur qualité, ou sur leur répartition et l'heure retardée des repas qui nous fera souffrir momentanément de la faim.

Un exemple de cette dernière sorte de mortification est en honneur chez les Musulmans qui pratiquent le célèbre jeûne du Ramadan : ils ne mangent pas de toute la journée, mais, le soir venu, peuvent satisfaire à leur faim. Certains moralistes anciens sembleraient préconiser cette manière quand ils disent « à l'unique repas des jours de jeûne, on peut manger sans limite de quantité », ou bien « on peut manger davantage pendant un jour de jeûne qu'un jour ordinaire à condition de ne faire qu'un seul repas ». Mais cette théorie a contre elle le bon sens des fidèles qui définissent communément le jeûne avec saint Thomas « le fait de prendre moins de nourriture qu'à l'ordinaire » (II^a II^{ae}, 147, 1). D'ailleurs, nous l'avons déjà dit, ce régime aurait vite raison de nos fragiles estomacs de civilisés, et le nombre de ceux qui seraient capables de jeûner deviendrait de plus en plus faible. Notre organisme s'habitue vite à un régime réglé : tout

dérangement de ce rythme le fera souffrir, et cette souffrance, fille de la civilisation, sera grande pour un repas supprimé, mais bien plus grande pour un repas doublé. Celui dont les heures et la quantité des repas ne sont pas réglées n'en souffrira pas, ce qui lui permettra de passer avec une facilité qui nous étonne toute la journée sans manger, comme les Arabes dans le jeûne du Ramadan, tandis que nous serons inaptes au travail après un énorme repas (il le sera si nous y avons ajouté toute la matière de tous nos autres repas); l'estomac, troublé dans ses habitudes, fera mal et plus lentement la digestion, il se « détraquera ». Ce sera évidemment une souffrance physique, mais est-ce bien cette souffrance que veut l'Église, et n'est-ce pas plutôt celle d'une privation, saine pour le corps (aucun médecin ne me contredira) et formatrice pour la volonté ?

La restriction sur la qualité semble à première vue la plus juste et la plus conforme à l'esprit de la loi. Mais il est deux manières de restreindre la qualité :

On peut, sans changer de régime, choisir des aliments d'une qualité inférieure, la 3^{e} ou la 2^{e} qualité au lieu de la première, mais ce ne serait guère pratique, car il faudrait par exemple que les boulangers fassent du mauvais pain pour les chrétiens pendant le Carême, etc. : je ne crois pas qu'une telle restriction soit jamais entrée dans une loi.

On peut aussi choisir les mets réputés de qualité inférieure comme moins nourrissants ou moins appétissants, le poisson par exemple au lieu de la viande, mais ceci rentre dans la loi de l'abstinence dont nous ne nous occupons pas ici. On pourrait peut-être faire entrer une telle restriction dans le jeûne, mais non pas dans une loi générale. On ne peut par exemple défendre les aliments gras à toute l'Église, parce qu'ils sont plus nourrissants, sans produire une flagrante inégalité. Tous les peuples du Nord font une consommation considérable de graisse, qui forme la base de tous leurs repas; ils y sont bien obligés car l'estomac humain a des limites, et le besoin considérable de calories les oblige à choisir les aliments qui en contiennent le plus sous le moindre volume afin de pouvoir manger assez sans trop se surcharger.

Les gens des pays tropicaux sentent au contraire que ces aliments sont trop lourds pour eux, les échauffent et ne remplissent pas leur estomac : ils se les interdisent, préparent leurs aliments à l'huile moins nourrissante, consomment davantage de fruits et de légumes, et ils arrivent ainsi à manger un poids de matière comparable à celui des pays arctiques. A la balance la quantité est la même, mais en calories la différence est incroyable. La qualité devient ici de la quantité : il est trop évident qu'on ne peut imposer à tous la même qualité.

Reste donc la restriction de la quantité, et c'est bien celle-là qui vient normalement à l'esprit quand on parle de jeûne : « Homo minus sumit de cibo quam sibi competeret secundum statum communem » dit saint Thomas (loc. cit.). Nous avons vu, d'après la physiologie, que cette restriction est possible et même bonne pour l'organisme; il suffit d'avoir un peu de volonté pour commander à sa faim, car la faim est exigeante, aime que les besoins soient largement satisfaits, est contente d'être à l'aise. C'est uniquement dans ce luxe qu'il est question de restreindre, l'Église voulant mortifier la sensualité, mais non provoquer l'affaiblissement de l'organisme, qui ne pourrait plus accomplir son labeur coutumier et deviendrait une proie facile pour toutes ces maladies dont les germes vivent en nous, prêts à se développer avec une rapidité surprenante à notre moindre faiblesse.

Appréciation de la quantité.

Le jeûne consiste donc à se mortifier en diminuant la quantité, mais encore faut-il s'entendre pour apprécier cette quantité, et c'est ici que le problème se complique, car il faut d'abord choisir l'unité de mesure, celle qui s'adaptera le mieux : un marchand ne prendra pas un litre pour mesurer le pain qu'il vend, ni un mètre pour mesurer son vin.

Le problème n'est pas toujours aussi simple et se complique étrangement sitôt que nous touchons à la vie. Le berger comptera ses brebis par tête, tandis que le boucher additionnera le nombre de kilogrammes de viande; le grainetier comptera le

nombre de kilos d'avoine et le charretier le nombre de rations pour son cheval, etc.; et ceci nous montre la coexistence pour le même objet de deux unités de mesure, l'unité physiologique, plus concrète, qui tient compte du vivant et se place à son point de vue, et l'unité physique, plus abstraite, qui ne s'occupe que de la quantité matérielle et qui, par suite, est beaucoup plus générale et plus facile à manier.

Si nous adoptons l'unité physique, il faut étudier les besoins de la moyenne des individus et fixer approximativement, ou bien scientifiquement, par le moyen de statistiques précises, un chiffre en grammes ou en calories, et ce chiffre servira de base pour déterminer la restriction.

Si nous prenons l'unité physiologique, sans statistiques ni moyennes, c'est le régime normal de l'individu quel qu'il soit que nous choisirons comme unité de base pour préciser la loi. L'unité de Pierre, grand mangeur, sera très différente de celle de Paul qui mange relativement peu, et pourtant ces deux unités seront bien comparables entre elles : pour Pierre et pour Paul, ces chiffres différents représentent la satisfaction de leurs besoins, 2.500 calories par exemple étant suffisantes pour Paul lorsqu'il en faut 3.500 à Pierre; s'ils pensent aux besoins de dix jours, Paul songera à 25.000 tandis que Pierre songera à 35.000; s'ils songent à un supplément, pour Paul ce sera 2.600 ou 3.000, pour Pierre 3.600 ou 4.000; à une réduction, Paul pensera à 2.400 ou 2.000, Pierre à 3.400 ou 3.000, et ce chiffre sera vraiment une réduction pour lui, tandis qu'il représenterait pour Paul une augmentation considérable.

Il existe donc deux manières d'apprécier la quantité, l'unité physique et l'unité physiologique, et nous pouvons déjà prévoir que la première sera plus pratique pour le législateur tandis que la seconde le sera davantage pour le sujet. D'ailleurs, voyons-les à l'œuvre.

Par les statistiques nous avons trouvé, par exemple, que la moyenne de la ration journalière du milieu intellectuel de Paris pendant le mois d'avril est de 3.000. Supposons, pour simplifier le problème, que nous demandions pour le jeûne une restriction

globale : nous fixerions la ration à 2.500, soit une réduction d'un sixième parfaitement supportable. Chacun devrait par conséquent ramener à 2.500 sa ration journalière : sans rien changer à son régime, Paul s'en ira la conscience tranquille dans la satisfaction du devoir accompli, tandis que Pierre, malgré sa bonne volonté, ne pourra supporter cette réduction massive et se croira peut-être un mauvais chrétien puisqu'il n'observe pas la loi et doit demander des dispenses.

Prenons l'unité physiologique au contraire : soit Pierre dont le régime équivaut à 3.500; nous lui disons de réduire sa nourriture à 2.900 par exemple. Quand Paul va venir nous demander de combien il doit réduire la sienne, nous n'allons pas prendre le chiffre de 2.900 qui représenterait pour lui une augmentation, mais nous lui répondrons qu'il doit faire une réduction d'un sixième sur sa nourriture pour avoir la même réduction que Pierre : il doit ramener sa ration qui est à 2.500 aux environs de 2.100.

Mais venons-en à l'application pratique et concrète de la loi. Elle consiste à ne faire qu'un vrai repas par jour, et à réduire les autres dans une proportion que fixera la coutume et que les moralistes devront préciser : saint Alphonse de Liguori permet 60 grammes au petit déjeuner et 240 au second repas.

Mais ici se pose de nouveau le problème des deux unités : saint Alphonse a-t-il voulu prendre l'unité physique ou l'unité physiologique ? En d'autres termes a-t-il voulu dire que personne à son petit déjeuner du matin ne devait dépasser 60 grammes ou bien n'a-t-il voulu que donner un exemple de la restriction normale ? Dans ce cas, on pourrait préciser ainsi sa pensée : « la moyenne des gens que je vois autour de moi et dont je connais la coutume fera une privation suffisante pour le jeûne si le petit déjeuner ne dépasse pas 60 grammes ».

Prenons un exemple concret. Dans les milieux intellectuels et bourgeois, voici quelques types courants de petits déjeuners : café noir ou café au lait avec une bouchée de pain ou un croissant — ou bien café au lait avec quelques tartines de pain beurré — ou bien encore café au lait avec quelques tartines de

pain beurré accompagné d'œufs ou de jambon. Sans nous occuper pour l'instant de la quantité de nourriture, examinons les deux solutions que nous donnerions d'après saint Alphonse. Dans le premier cas, il nous suffira de dire : « Si vous ne dépassez pas ordinairement 60 grammes, ne changez rien à vos habitudes, cela suffit, vous jeûnez; si vous dépassez ordinairement cette mesure, vous devez restreindre jusqu'à 60 grammes, et vous ne jeûnez pas si votre restriction, si importante soit-elle, a ramené votre déjeuner à 80 grammes seulement ».

Dans le second cas, considérant par exemple que la réduction à 60 grammes est convenable pour le second, nous lui dirons de se contenter d'un simple morceau de pain d'environ 60 grammes, et prenant cette réduction comme type, nous imposerons aux deux autres une réduction comparable. Nous dirons au premier : « Vous pourrez dire que vous jeûnez si vous supprimez votre morceau de pain ou votre croissant et cette mortification fera que vous atteindrez le but que se propose la loi, tandis que vous ne l'atteignez sûrement pas en gardant votre régime ordinaire ». Quant au troisième nous lui dirons de supprimer son jambon ou son œuf; « L'Église ne vous demande pas davantage qu'aux autres, et si vous vous mortifiez autant que les autres en diminuant votre petit déjeuner dans les mêmes proportions, vous pouvez dire que vous jeûnez quoique votre nourriture dépasse les 60 grammes fatidiques ».

Voilà donc les deux manières d'appliquer la loi, l'une qui se contente d'appliquer toujours à la lettre les prescriptions que saint Alphonse de Liguori donnait en Italie au XVIII^e siècle, l'autre qui tâche de tenir compte des différences considérables qui séparent les fidèles et tente de sauvegarder l'esprit de la loi et de faire parvenir au but qu'elle se propose. Laquelle choisir ? Même si saint Alphonse de Liguori ne s'était pas prononcé pour elle (1), il faudrait prendre la seconde.

(1) Saint Alphonse, avant de donner ses chiffres, insiste pour montrer qu'ils n'ont de valeur qu'étant donné la coutume contemporaine, et qu'ils n'en auront plus quand la coutume aura changé.

Présentée à la première manière, la loi perd son but moral pour devenir purement extérieure et juridique. Que de bons chrétiens voit-on pour qui tout le Carême se résume en ces 60 grammes et ces 240 grammes et que tourmente la pensée de savoir s'ils les ont, oui ou non, dépassés, surtout s'ils n'ont pas de balance. Beaucoup d'autres, voyant que 60 grammes est une ration trop faible pour eux, ne se restreignent pas à 80 ou à 100, mais, abandonnant toute privation alimentaire, demandent une dispense. On ne voit pas pourquoi on les inviterait à se restreindre au moins un peu : s'ils n'arrivent pas à 60 grammes, la loi est violée. Que resterait-il de la loi morale, et pratiquerions-nous la sage prescription des Salmanticenses (loc. cit., n. 83), à propos précisément de ces chiffres : « Moralia praecepta morali modo sunt interpretanda et modo congruentiori exsequenda » ?

Mais alors, il faut bien l'avouer, l'application de la loi sera moins simple : il ne suffira plus de donner deux chiffres universels et intangibles, mais il faudra s'adapter à chaque cas particulier. — Cette perspective ne nous semble pas très concluante contre nous, puisque « le sabbat est fait pour l'homme et non pas l'homme pour le sabbat ». La loi serait faite pour l'homme, se modèlerait sur les besoins de chacun, serait personnelle et individuelle, et cela ne l'empêcherait pas d'être générale. Si on admettait par exemple qu'il faut restreindre d'un tiers les repas secondaires quels que soient ces repas, ce serait bien là une loi générale : la précision pratique dépendrait de chacun et la décision dernière et définitive ne se donnerait plus en chaire mais au confessionnal.

On objectera que c'est rendre chacun juge de ce qu'il doit faire et qu'on est toujours un juge partial : ce serait l'abolissement progressif de la loi. — Cette objection n'est pas sans réplique : il existe dans l'histoire de la législation canonique des lois contraignantes que la coutume a établies. Et quand bien même il n'en serait pas ainsi, n'y a-t-il pas avantage à remplacer un chiffre par une tendance, la lettre par l'esprit ? Chacun sera son juge : mais toutes les lois morales n'en sont-elles pas là ?

Conclusion.

Et maintenant, au moment de conclure, je vois surgir la grande objection : quelle serait dans cette hypothèse la loi positive? Il est très beau de remplacer la lettre par l'esprit, mais la lettre est tout de même nécessaire!

Pour y répondre à l'aise, je supplie les canonistes qui me liront de ne pas prendre trop au sérieux cette législation hypothétique que je m'en vais exposer comme on expose un rêve.

La loi pourrait se préciser en trois articles : son objet, l'étendue de son obligation et son application.

1° La loi du jeûne porte sur la quantité, l'abstinence sur la qualité des aliments. On ne sera donc jamais obligé de changer de régime pour jeûner : il suffira de restreindre la quantité.

2° Le but de la loi étant d'expier les péchés, de mortifier la sensualité et de fortifier ainsi la volonté, il est évident qu'elle s'impose à tous et à chacun (1). Tous les fidèles par conséquent qui ont l'âge voulu, « mangent à leur faim » et sont en bonne santé, doivent jeûner et ne peuvent pas plus être dispensés de la loi que d'atteindre son but. Si toutefois, ils ne peuvent, ou prétendent ne pouvoir atteindre la réduction proposée, ils doivent essayer de s'en rapprocher le plus possible (2) et non pas s'estimer libres de toute obligation.

3° « La loi du jeûne consiste à réduire sa nourriture ordinaire » (S. Thomas, loc. cit.). Cette restriction affecte tous

(1) Ieiunium est de necessitate praecepti unicuique tali remedio indigenti; et quia multitudo hominum ut plurimum indiget tali remedio, tum quia « in multis omnes offendimus », tum etiam quia « caro concupiscit adversus spiritum », conveniens fuit, ut Ecclesia aliqua ieiunia statueret ab omnibus communiter observanda. S. Thomas IIª IIæ, 147. III.

(2) Cet effort sera peut-être psychologiquement aussi mortifiant que l'accomplissement total, et maintiendra du moins l'esprit tourné vers le but de la loi qui ne restera jamais lettre morte, j'entends pour les bons chrétiens, ceux qui cherchent à accomplir les prescriptions de l'Église : pour les autres je crois qu'il est difficile de trouver une loi qu'ils observent.

les repas, sauf le repas principal qui reste ce qu'il était (1); les repas secondaires pourraient être réduits d'un tiers (2), réduction assez facile à supporter pour l'organisme, bien qu'elle soit plus sévère que celle de saint Alphonse pour les fidèles de son temps.

Prenons deux cas concrets différents, pour montrer quelle pourrait être l'application de la loi : soit, dans nos régions tempérées, le régime d'un intellectuel et celui d'un paysan.

L'intellectuel X prend à son petit déjeuner un bol de café au lait avec trois tartines de pain beurré; à midi, du potage, un plat de viande, deux plats de légumes et un dessert; vers 16 heures, du café au lait avec une bouchée de pain; le soir, du potage, un plat de viande, un plat de légumes et un dessert.

La réduction pourrait s'établir ainsi : le matin, café au lait avec un seul morceau de pain sans beurre; au goûter, le liquide seul, et le soir, suppression du plat de viande, tout le reste dans la journée restant ce qu'il était auparavant.

Le paysan Z prend le matin une bonne soupe suivie d'un morceau de viande ou de fromage; à midi, potage, viande, abondant plat de légumes et café; à son goûter, du vin et du fromage ou de la charcuterie, et le soir, potage, légumes et salade ou fromage.

Le régime réduit pourrait s'établir ainsi : le matin, se contenter de la soupe, à son goûter supprimer la viande ou le fromage, et le soir supprimer la salade ou le fromage.

Il est une autre réduction, équivalant à peu près à celle que nous venons de décrire, mais plus souple, plus générale et

(1) « Un seul repas », cela signifie qu'on garde le repas principal, le vrai repas de son régime antérieur sans y rien retrancher, sans y rien ajouter non plus, sans en faire un « super-repas »; à moins d'admettre que dans ce régime antérieur il n'y avait aucun vrai repas, distinction évocatrice de celles que Pascal, dans les Provinciales, attribuait si libéralement au jésuite Escobar.

(2) Cette interprétation de la loi semble être déjà « dans l'air », on en sent le besoin, et ils sont assez nombreux les moralistes qui, du moins oralement, la proposent.

respectant davantage toutes les coutumes existantes et même possibles : elle consisterait à réduire d'un cinquième la ration journalière, sans s'occuper des heures ou de l'organisation des repas (1).

L'application pourrait en être très diverse. Par exemple, pour les deux régimes considérés ci-dessus le premier pourrait laisser intact son petit déjeuner et son goûter et supprimer un plat de viande le soir et un plat de légumes à midi, sans augmenter les autres plats; le second pourrait se contenter de supprimer, le soir, les légumes, et, à midi, le plat de viande ou une partie de son abondant plat de légumes; ou bien tous les deux pourraient ne garder que les deux repas principaux, ou bien ne prendre le soir que la soupe, ou bien diminuer d'un tiers tous leurs repas sauf le principal, ou bien...

Comme on le voit, ce serait à chacun de fixer lui-même son régime restreint (2), et il pourrait alors demander conseil pour savoir si ce régime suffit pour accomplir la loi : une jurisprudence serait vite établie. Toutes les difficultés ne seraient pas aplanies, mais il me semble que plus de gens pourraient observer la loi, que tous même le pourraient, quel que soit leur travail ou leur climat; personne ne pourrait plus dire qu'elle n'est pas faite pour lui; elle serait un but et non une limite...

Je m'arrête pour ne pas sombrer dans la rhétorique, et je m'excuse de la hardiesse et de la présomption de mon rêve auprès des moralistes que j'ai prétendu non pas régenter mais servir.

Enghien.

Jules CARLES, s. i.
Docteur ès Sciences.

(1) Cette sorte de réduction est tout à fait conforme à la notion théologique et morale du jeûne (diminution de la nourriture) et serait très bien comprise, je crois, par les fidèles. Elle est cependant contraire à la conception juridique et traditionnelle du jeûne (un seul repas par jour) et c'est pourquoi nous ne la proposons que sous toutes réserves.

(2) Quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quod unus maiori, alter minori cibo indiget. S. THOMAS IIª IIæ, 147. 6, ad 1.

LE DEVOIR DE BIENFAISANCE

La *Nouvelle Revue Théologique* a traité à différentes reprises (1), ces dernières années, la question de l'aumône, soit en vue de défendre la doctrine catholique contre des adversaires mal informés, soit pour mettre en lumière l'enseignement des auteurs scolastiques et spécialement de saint Thomas.

Sans méconnaître la valeur et l'intérêt de ces études, en s'appuyant au contraire sur elles et en y renvoyant le lecteur, la présente note voudrait tenter de dégager les principes fondamentaux qui, à travers des circonstances historiques variables, commandent de façon permanente l'exercice de la charité envers le prochain. Notre temps diffère trop du moyen âge, au triple point de vue du régime économique, de la structure sociale et de l'organisation de l'assistance, pour que restent aujourd'hui entièrement valables, dans leur littéralité, les règles pratiques de bienfaisance formulées par les moralistes d'autrefois. Mais, sous leurs applications changeantes, les principes demeurent. En composer une synthèse succincte, est tout l'objet des paragraphes qui suivent.

1. D'une manière générale, la bienfaisance ou *charité*, vertu chère entre toutes au christianisme, impose à chacun l'obligation de subvenir selon son pouvoir aux misères du prochain. Le riche doit donc venir en aide aux malheureux, en prenant sur ses biens *disponibles*, c'est-à-dire, sur ceux qui ne lui sont pas nécessaires à lui-même.

2. Cette obligation de charité diffère des obligations de justice (par exemple, de celle de payer une dette) en ce qu'elle ne naît pas d'un *droit d'autrui*, et que par conséquent sa violation ne donne

(1) R. Brouillard, *La doctrine catholique de l'aumône*, année 1927, p. 5. P. Goreux, *L'aumône et le régime des biens*, 1932, pp. 117 et 241. — R. Brunet. *La propriété privée chez saint Thomas*, 1934, pp. 914 et 1022. — Ce dernier travail semble avoir échappé au P. L. Bouvier, auteur d'un livre récemment paru au Canada sur *Le précepte de l'aumône chez saint Thomas d'Aquin*. Il y a cependant peu de choses dans le livre qui ne se trouvent dans l'essai de la *Nouvelle Revue Théologique*. Toutefois la recension de celui-ci par le *Bulletin Thomiste* est connue de l'auteur.

lieu à aucune voie de *contrainte* contre le violateur, ni n'entraîne pour celui-ci aucun devoir de *réparation de dommage* (1).

3. Il est cependant un cas où l'indigence confère un droit, c'est lorsqu'elle devient *extrême* (mettant la vie ou la santé en danger prochain) et qu'elle ne rencontre aucune assistance actuelle. Alors le nécessiteux a droit, de l'avis de tous les moralistes catholiques, à prendre où il peut ce qui lui est indispensable.

Mais comme ce droit du nécessiteux n'est que son droit d'homme à vivre des choses créées pour l'homme, ou — mieux peut-être — son droit de membre de la société à *pouvoir compter sur l'assistance sociale*, il ne tombe directement sur aucun objet déterminé. Aussi il entraîne bien une certaine obligation de justice pour celui à qui le malheureux soustrait quelque chose; mais, si l'on veut préciser cette obligation de justice, il faut dire que ce n'est pas de fournir sur réquisition tel pain ou tel manteau, comme si la misère occurrente du pauvre lui transférait la propriété de ces objets : c'est proprement de *ne pas s'opposer au larcin*, devenu nécessaire par la carence de l'assistance sociale.

4. Si celui qui possède, n'est pas obligé en justice de secourir spontanément l'*extrême* nécessité de son prochain, il en a cependant le *devoir rigoureux*, du moment qu'il se trouve en mesure de le faire, et que nulle autre personne secourable, nulle institution d'assistance n'est là pour s'en charger.

Il faut en dire autant des nécessités *graves*, menaçant de mettre en danger la vie ou la santé : quitte à reconnaître que la gravité objective de la misère n'est pas toujours d'une appréciation facile, et à préciser par ailleurs que l'obligation rigoureuse est de secourir les indigents locaux qui se présentent ou viennent à être connus, non de les rechercher.

Aux pauvres gens qui souffrent de la *gêne*, mais ne sont pas à proprement parler miséreux, la charité veut que l'on s'intéresse comme on le peut, sans en faire toutefois une obligation aussi stricte.

5. A l'égard de cette dernière catégorie, les formes de la bienfaisance ne se réduisent pas à l'aumône. Parfois un *prêt* gratuit et à lointaine échéance pourra être préférable. Quand il s'agit de personnes capables de travailler, un *emploi* rémunéré vaut mieux aussi. C'est

(1) *Rerum novarum, Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*, éd. Bonne Presse, III, 36. — *Quadragesimo Anno, A. A. S.*, 1931, 192.

ce qui fait souhaiter au pape Pie XI, qu'au lieu de thésauriser, les capitaux servent au *financement d'industries utiles*, et, en faisant vivre ainsi des travailleurs, se mettent en règle avec la morale (1).

6. Bien que la rencontre du riche et du pauvre soit moralement bonne à l'un comme à l'autre et socialement très utile, la *bienfaisance collective* privée ou publique (mais surtout privée) a chance de mieux atteindre son but que la charité individuelle. Celle-ci doit donc s'attacher d'abord à soutenir les institutions existantes, dont une partie seulement vit des ressources fiscales.

En un monde où se multiplient ces organismes d'assistance, leurs appels au public par quêtes ou souscriptions tendent à devenir les manifestations ordinaires des besoins des pauvres, par suite de la régression de la mendicité. Leur refuser de façon habituelle sa contribution, alors même qu'il s'agit d'œuvres notoirement désintéressées, équivaudrait à refuser aux pauvres eux-mêmes.

7. *La part à faire obligatoirement à la bienfaisance* dans un budget privé ne peut se fixer avec exactitude (2).

Beaucoup d'auteurs anciens regardaient comme un devoir pour chacun de donner aux pauvres *tout son superflu* (3); c'est-à-dire, cette marge des revenus que n'absorbe pas le maintien d'un niveau de vie normal.

Mais, sous son apparente précision, la formule est 1° très *approximative*, vu l'indétermination de la donnée « niveau de vie normal », et 2° *insoutenable*, vu, d'une part, son manque de fondements solides, et d'autre part, son incompatibilité, soit avec le droit de faire d'autres largesses que l'aumône, soit avec la licéité de l'*épargne*, pratiquée à des fins de prévoyance ou d'ascension sociale.

8. Ce qui est vrai, c'est que, — mis à part les *cas de détresses* dont il a été question au § 4, — l'obligation de faire l'aumône ou de

(1) *Quadragesimo Anno*, l. c., p. 194.

(2) C'est l'affirmation très nette du R. P. VERMEERSCH (*Theologia moralis*, II, 1928, n. 108), qui propose néanmoins de fort utiles directives.

(3) Il semble que l'Union internationale d'études sociales hésite à retenir ou à abandonner cette doctrine. On lit en effet dans le *Code social*, 2me édition, 1934, n. 161 : « Les possesseurs de la richesse sont obligés, par devoir de charité, de *remettre leur superflu* à ceux qui sont dans le besoin. Ils remplissent ce devoir en distribuant eux-mêmes *une partie de leurs biens* et en organisant des œuvres d'assistance ». (C'est nous qui soulignons). Cfr aussi GOREUX, *L'aumône et le régime des biens*, *N. R. Th.*, 1932. p. 117 et 241.

soutenir les œuvres de bienfaisance n'atteint que ceux qui ont plus de revenus qu'il ne leur est nécessaire (à prendre humainement ce nécessaire).

C'est, en second lieu, que, si la charité n'exige pas impérativement, mais se contente de conseiller la distribution de tous les biens disponibles aux moins favorisés que soi, elle requiert cependant que l'on en donne quelque chose.

C'est, en troisième lieu, que cette quotité destinée à la bienfaisance doit être d'autant plus considérable que les revenus sont plus importants, les charges de famille moins lourdes, les temps plus durs aux malheureux.

9. Pour se taxer soi-même en toute conscience, une bonne règle pratique est d'adopter le taux de libéralité *que l'on voudrait conseiller* à quelqu'un de même condition que soi (1).

On recommanderait alors de suivre *l'usage des familles vraiment bienfaisantes* de situation analogue. — C'est là, en effet, pour régler sa propre conduite, une précieuse indication.

On ajouterait, afin de stimuler la générosité, que l'aumône obtient à celui qui la fait, le pardon de ses péchés (2). — Et que n'a-t-on pas à implorer pour son propre compte de la miséricorde divine ?

10. Les règles de la charité-bienfaisance fussent-elles susceptibles d'une plus grande détermination, leur influence sociale effective resterait toujours subordonnée au bon vouloir des individus.

Compter sur elles comme sur le grand remède aux maux de la société, serait une hypocrisie ou un leurre.

Plus sûre pour les faibles est la caution de la justice, quand elle est inscrite dans la Loi.

Voilà pourquoi, si la charité consiste à vouloir le bien de ses frères, son premier devoir est *d'observer la justice commutative* à l'égard de tous, et d'aider efficacement à *faire pénétrer la justice sociale dans les institutions*. A ce zèle pour la justice la bienfaisance doit venir s'ajouter comme un *appoint nécessaire*, mais comme un appoint seulement.

Vals-près-Le Puy. J. DE BLIC, S. I.

(1) S. IGNACE, *Exercices spirituels*, n. 339.

(2) Selon le vrai sens de LUC, XI, 41, d'après le contexte. (Voir LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*, p. 336).

ACTES DU SAINT-SIÈGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique « Ad catholici sacerdotii fastigium » sur le sacerdoce catholique (1) (20 décembre 1935. — *A. A. S.*, XXVIII, 1936, p. 5-53.

PRÉAMBULE : LA PRÉDILECTION DU PAPE POUR LE SACERDOCE.

Depuis que par un mystérieux dessein de la divine Providence Nous nous sommes vu élevé à ce sommet suprême du sacerdoce catholique, Nous n'avons jamais cessé de consacrer Nos soins les plus empressés et les plus affectueux, parmi les innombrables fils que Dieu Nous a donnés, à ceux qui, revêtus du caractère sacerdotal, ont la mission d'être « le sel de la terre et la lumière du monde » (2), et d'une manière encore plus spéciale à ceux qui sont élevés à l'ombre du sanctuaire et se préparent à cette très noble mission.

La lettre « Officiorum omnium ».

Déjà dans les premiers mois de Notre Pontificat, avant même d'adresser Notre parole solennelle à tout l'univers catholique (3), Nous Nous sommes empressé, par la lettre apostolique *Officiorum omnium* du 1er août 1922, adressée à Notre très cher Fils le cardinal préfet de la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités (4), de tracer les directives dont doit s'inspirer la formation sacerdotale des jeunes lévites. Et toutes les fois que la sollicitude pastorale Nous

(1) La traduction française que nous publions est celle de la brochure éditée par la Typographie vaticane elle-même. — Les titres et sous-titres ne figurent pas dans le texte officiel mais sont empruntés en général à la *Documentation catholique*, 18 janvier 1936, — Pour les documents du Saint-Siège cités dans l'Encyclique, nous indiquons la référence à la *Nouvelle Revue Théologique*.

(2) Cfr MATTH., v, 13, 14.

(3) Litt. encycl. *Ubi arcano*, 23 déc. 1922 (cfr *Nouv. Rev. Théol.*, 1923, p. 262 suiv.)

(4) *Acta Apostolicae sedis*, vol. XIV (1922), pp. 449 et suiv.

pousse à considérer d'une façon plus particulière les intérêts et les besoins de l'Église, Notre attention, avant toute autre chose, se dirige vers les prêtres et les clercs, qui forment toujours l'objet principal de Nos soins.

Création de nombreux séminaires.

De cet intérêt spécial que Nous portons au sacerdoce, sont la preuve éloquente les nombreux séminaires que Nous avons érigés, là où ils n'existaient pas encore, ou bien munis, et non sans grande dépense, d'édifices nouveaux et imposants, ou bien mieux pourvus de moyens et de personnes qui leur permettent d'atteindre plus dignement leur but élevé.

Le Jubilé sacerdotal du Saint-Père.

Si ensuite, à l'occasion de Notre jubilé sacerdotal, Nous avons consenti à ce que l'on fêtât solennellement cet heureux anniversaire, et si avec une paternelle complaisance Nous avons secondé les manifestations d'affection filiale qui Nous venaient de toutes les parties du monde, ce fut parce que, plus que comme un hommage à Notre personne, Nous considérions cette célébration comme une juste exaltation de la dignité et du caractère sacerdotal.

La Constitution « Deus scientiarum Dominus ».

Et encore la réforme des études dans les Facultés ecclésiastiques, que Nous avons décrétée par la Constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus* du 24 mai 1931, fut voulue par Nous surtout dans le but d'accroître et d'élever toujours davantage la culture et la science des prêtres (1).

Importance vitale du sacerdoce.

Mais le sujet est d'une importance si grande, on pourrait dire universelle, qu'il Nous semble opportun de le traiter plus expressément dans cette lettre encyclique, afin que non seulement ceux qui déjà possèdent le don inestimable de la foi, mais encore tous ceux qui avec droiture et sincérité de cœur recherchent la vérité, reconnaissent la sublimité du sacerdoce catholique et sa mission providentielle dans le monde, et par-dessus tout afin que ceux qui y sont appelés le reconnaissent et l'apprécient; sujet particulièrement

(1) *A. A. S.*, vol. XXIII, (1931), pp. 241 et suiv. (cfr *Nouv. Rev. Théol.*, p. 769 suiv. et 817).

opportun à la fin de cette année qui, à Lourdes, aux purs rayons de l'Immaculée et dans la ferveur du Triduum eucharistique ininterrompu, a vu le sacerdoce catholique de toute langue et de tout rite, auréolé d'une lumière divine dans la splendide clôture du Jubilé de la Rédemption étendu de la ville de Rome à l'univers catholique, de cette Rédemption dont Nos prêtres chers et vénérés sont les ministres, jamais plus actifs et bienfaisants qu'en cette Année sainte extraordinaire, par laquelle on célébrait aussi le XIX^e^ centenaire de l'institution du sacerdoce, comme Nous l'avons dit dans la Constitution apostolique *Quod nuper* (1).

Et, de plus, comme cette encyclique se lie harmonieusement à Nos précédentes par lesquelles Nous avons voulu projeter la lumière de la doctrine catholique sur les plus graves problèmes qui travaillent la vie moderne, Nous avons conscience de donner à Nos enseignements solennels un complément opportun. En effet, le prêtre est par vocation et par commandement divin l'apôtre principal et le promoteur infatigable de l'éducation chrétienne de la jeunesse (2); le prêtre, au nom de Dieu, bénit le mariage chrétien et en défend la sainteté et l'indissolubilité contre les attentats et les déviations suggérés par la cupidité et la sensualité (3); le prêtre porte la plus solide contribution à la solution ou, du moins, à l'atténuation des conflits sociaux (4), en prêchant la fraternité chrétienne, en rappelant à tous les devoirs mutuels de la justice et de la charité évangélique, en pacifiant les esprits aigris par le malaise moral et économique, en montrant aux riches et aux pauvres les uniques biens véritables auxquels tous peuvent et doivent aspirer; le prêtre finalement est le plus efficace héraut de cette croisade d'expiation et de pénitence à laquelle Nous avons invité tous les gens de bien pour réparer les blasphèmes, les turpitudes et les crimes, qui déshonorent l'humanité à l'heure présente (5), une heure qui, comme peu d'autres dans l'histoire, a grandement besoin de la Miséricorde divine et de ses pardons. Et les ennemis de l'Église savent bien

(1) *A. A. S.*, vol. XXV (1933), pp. 5-10 (cfr *Nouv. Rev. Théol.*, 1933, p. 249 suiv.).

(2) Litt. encyc. *Rappresentanti in terra* (*Divini illius Magistri*) 31 déc. 1929 (cfr *Nouv. Rev. Théol.*, 1930, p. 298 suiv.).

(3) Litt. encycl. *Casta connubii*, 31 déc. 1930 (cfr *Nouv. Rev. Théol.*, 1931, p. 141 suiv.).

(4) Litt. encycl. *Quadragesimo anno*, 15 mai 1931 (cfr *Nouv. Rev. Théol.*, 1931, p. 610 suiv.).

(5) Litt. encycl. *Caritate Christi*, 3 mai 1932 (cfr *Nouv. Rev. Théol.*, 1932, p. 625 suiv.).

l'importance vitale du sacerdoce, contre lequel précisément, comme Nous l'avons déjà déploré pour Notre cher Mexique (1), ils dirigent en premier lieu leurs coups, afin de le supprimer et se frayer la voie à la destruction, toujours désirée et jamais obtenue, de l'Église elle-même.

I. — Sacerdoce catholique.

« *Alter Christus* ».

Le genre humain a toujours éprouvé le besoin d'avoir des prêtres, c'est-à-dire des hommes qui, par une mission officielle à eux confiée, soient des médiateurs entre Dieu et les hommes, et qui, consacrés entièrement à cette médiation, en fassent la tâche de leur vie, choisis pour offrir à Dieu des prières officielles et des sacrifices au nom de la société, qui, elle aussi, comme telle, a l'obligation de rendre à Dieu un culte public et social, de reconnaître en lui le suprême Seigneur et le premier principe, de tendre à lui comme à sa fin dernière, en le remerciant et en cherchant à se le rendre propice. En fait, chez tous les peuples dont nous connaissons les usages, lorsque du moins ils ne sont pas contraints par la violence à aller contre les lois les plus sacrées de la nature humaine, on trouve des prêtres, quoique souvent au service de fausses divinités; partout où l'on professe une religion, partout où se dressent des autels, il y a également un sacerdoce, entouré de marques spéciales d'honneur et de vénération.

Mais à la splendeur de la révélation divine, le prêtre apparaît revêtu d'une dignité beaucoup plus grande, déjà annoncée de loin par la mystérieuse et vénérable figure de Melchisédech (2), prêtre et roi, que rappelle saint Paul, en le rapprochant de la personne et du sacerdoce de Jésus-Christ lui-même (3). Le prêtre, suivant la magnifique définition qu'en donne le même saint Paul, est, sans doute, un homme « choisi parmi les hommes », mais « établi pour les hommes dans les choses qui regardent Dieu » (4) : sa fonction n'a pas pour objet les choses humaines et transitoires, aussi hautes et estimables puissent-elles sembler, mais les choses divines et éternelles; choses dont, par ignorance, on peut se moquer et que l'on peut mépriser, auxquelles aussi on peut faire obstacle avec une malice et une fureur diaboliques, comme une triste expérience l'a souvent prouvé et le

(1) Litt. encycl. *Acerba animi*, 29 sept. 1932 (cfr *Nouv. Rev. Théol.*, 1932, p. 821 suiv.).

(2) Cfr *Gen.*, XIV, 18.

(3) Cfr *Hebr.*, V, 10; VI, 10; VII, 1-11, 15.

(4) *Hebr.*, V, 1.

prouve même aujourd'hui, mais qui occupent toujours la première place dans les aspirations individuelles et sociales de l'humanité, cette humanité qui sent irrésistiblement qu'elle est faite pour Dieu et ne peut se reposer qu'en lui.

Dans la loi mosaïque, au sacerdoce institué par une disposition divine positive promulguée par Moïse sous l'inspiration de Dieu, sont minutieusement assignés ses devoirs, ses fonctions et ses rites déterminés. Il semble que Dieu dans sa sollicitude ait voulu imprimer dans l'esprit encore primitif du peuple hébreu une grande idée centrale qui, dans l'histoire du peuple élu, répandît sa lumière sur tous les événements, les lois, les dignités, les emplois : l'idée de sacrifice et de sacerdoce, afin que par la foi dans le Messie futur cette idée devînt source d'espérance, de gloire, de force et de libération spirituelle. Le temple de Salomon, admirable de richesse et de splendeur, et encore plus admirable dans son ordonnance et dans ses rites, élevé à l'unique vrai Dieu comme tabernacle de la divine Majesté sur la terre, était aussi un poème très élevé chanté en l'honneur de ce sacrifice et de ce sacerdoce, qui, n'étant pourtant qu'une ombre et un symbole, renfermait un mystère assez grand pour faire incliner avec respect le vainqueur Alexandre le Grand devant la figure hiératique du Grand-Prêtre (1); et Dieu lui-même faisait sentir sa colère au roi impie Balthasar, parce que dans une orgie il avait profané les vases sacrés du temple (2). Et cependant ce sacerdoce ancien tirait uniquement sa majesté et sa gloire du fait qu'il était une préfiguration du sacerdoce chrétien, du sacerdoce du Nouveau et éternel Testament, confirmé par le sang du Rédempteur du monde, de Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme!

L'Apôtre des Gentils résume en termes lapidaires tout ce qu'on peut dire au sujet de la grandeur, de la dignité et des devoirs du sacerdoce chrétien, en écrivant : « Que l'homme vous regarde comme des ministres du Christ et des dispensateurs des mystères divins » (3). Le prêtre est ministre de Jésus-Christ; donc instrument entre les mains du divin Rédempteur pour la continuation de son œuvre rédemptrice dans toute son universalité mondiale et sa divine efficacité, pour la construction de cette œuvre admirable qui transforma le monde; bien plus, le prêtre, comme avec raison on a coutume de le dire, est vraiment « un autre Christ », parce qu'il continue en quelque manière Jésus-Christ même : « Comme le Père m'a envoyé, moi

(1) Cfr Ios. Flav., *Antiquit.*, lib. XI, c. 8, 5 (édit. Teubner, III, 61, § 331).
(2) Cfr Dan., v. 1-30.
(3) *I Cor.*, IV, 1.

aussi je vous envoie » (1), continuant lui aussi, comme Jésus, à rendre, selon le chant des anges, « gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur terre aux hommes de bonne volonté » (2).

Pouvoir sur le corps même de Jésus-Christ : Sainte Eucharistie.

Et en premier lieu, comme l'enseigne le Concile de Trente, Jésus-Christ pendant la dernière Céne institua le sacrifice et le sacerdoce de la Nouvelle Alliance : « Notre Dieu et Seigneur, bien que devant s'offrir lui-même par sa mort sur l'autel de la Croix à Dieu son Père pour y opérer la rédemption éternelle, cependant parce que son sacerdoce ne devait pas s'éteindre par sa mort, à la dernière Cène, la nuit où il était livré, voulant laisser à son épouse bien-aimée l'Église un sacrifice visible, comme l'exige la nature des hommes, sacrifice qui serait la représentation de ce sacrifice sanglant qu'il allait accomplir sur la croix, voulant que le souvenir en demeurât jusqu'à la fin des siècles, et que sa vertu fût appliquée en rémission de ces péchés que nous commettons tous les jours, se déclarant prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech, offrit à Dieu le Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, et sous les symboles de ces mêmes espèces les présenta, pour qu'ils les prissent, aux apôtres qu'il constituait alors prêtres du Nouveau Testament, et à eux et à leurs successeurs dans le sacerdoce, il commanda de les offrir par ces mots : « Faites ceci en mémoire de moi » (3).

Depuis lors, les apôtres et leurs successeurs dans le sacerdoce commencèrent à élever vers le ciel cette « oblation pure » prédite par Malachie (4), grâce à laquelle le nom de Dieu est grand parmi les nations et qui, offerte désormais dans toutes les parties de la terre, et à chaque heure du jour et de la nuit, continuera à l'être d'une façon permanente jusqu'à la fin du monde. C'est un vrai sacrifice et non un pur symbole, qui a une réelle efficacité pour la réconciliation des pécheurs avec la divine Majesté, « car le Seigneur, apaisé par cette oblation, accorde la grâce et le don de la pénitence et pardonne des péchés et des crimes énormes » (5). Le même Concile nous en dit la raison par ces paroles : « Il y a en effet une seule et même hostie, une même personne qui s'offre maintenant par le ministère des prêtres

(1) Io, xx, 22.
(2) Luc., ii, 14.
(3) S. Conc., Trid., sess. XXII, cap. 1.
(4) Malach., i, 11.
(5) S. Conc. Trid., sess. XXII, cap. 2.

et qui s'est offerte autrefois sur la croix; seule la manière de l'offrir est différente » (1).

Là apparaît lumineuse l'ineffable grandeur du sacerdoce humain, qui a pouvoir sur le corps même de Jésus-Christ, le rendant présent sur nos autels et au nom du Christ lui-même l'offrant en victime infiniment agréable à la divine Majesté. « Chose admirable, s'écrie justement saint Jean Chrysostome, chose admirable qui nous frappe d'étonnement » (2)!

Pouvoirs sur le corps mystique du Christ : les sacrements.

Outre ce pouvoir qu'il exerce sur le corps réel du Christ, le prêtre a reçu d'autres pouvoirs très hauts et sublimes sur son corps mystique. Nous n'avons pas besoin, Vénérables Frères, de Nous étendre sur cette belle doctrine du corps mystique de Jésus-Christ, si chère à saint Paul; cette belle doctrine qui Nous montre la personne du Verbe fait chair unie à tous ses frères chez qui se répand l'influence surnaturelle qui dérive de lui, formant avec lui comme Chef un seul corps dont ils sont les membres. Or, le prêtre est constitué « dispensateur des mystères divins » (3) en faveur de ces membres du corps mystique de Jésus-Christ, puisqu'il est le ministre ordinaire de presque tous les sacrements qui sont les canaux par lesquels coule pour le bien de l'humanité la grâce du Rédempteur. Le chrétien, presque à tous les moments importants de sa carrière mortelle, trouve à ses côtés le prêtre pour lui communiquer ou accroître en lui avec le pouvoir reçu de Dieu cette grâce, qui est la vie surnaturelle. A peine est-il né à la vie du temps, le prêtre le fait renaître par le baptême à une vie plus noble et plus précieuse, la vie surnaturelle, et il le fait fils de Dieu et de l'Église de Jésus-Christ; pour le fortifier et le préparer à combattre généreusement dans les luttes spirituelles, un prêtre, revêtu d'une dignité spéciale, le fait soldat du Christ par la confirmation; dès qu'il est capable de discerner et de goûter le pain des anges, le prêtre le lui donne, nourriture vivante et vivifiante descendue du ciel; s'il est tombé, le prêtre le relève au nom du Dieu et avec lui le réconcilie par la pénitence; si Dieu l'appelle à former une famille et à collaborer avec lui à la transmission de la vie humaine dans le monde, pour augmenter d'abord le nombre des fidèles sur la terre et ensuite celui des élus dans le ciel, le prêtre est là pour bénir son mariage

(1) *Ibid.*

(2) S. Io. Chrysost., *De sacerdotio*, bib. III, 4 (Migne, *Patrologie grecque*, xlviii, 642).

(3) Cfr *I Cor.*, iv, 1.

et ses chastes amours; et quand le chrétien, parvenu au seuil de l'éternité, a besoin de force et de courage avant de se présenter au tribunal du Juge divin, le prêtre s'incline sur les membres endoloris du malade, il le consacre de nouveau et le fortifie par l'extrême-onction. Après avoir ainsi accompagné le chrétien à travers le pèlerinage terrestre jusqu'aux portes du ciel, le prêtre accompagne son corps à la sépulture avec les rites et les prières de l'espérance immortelle, et il suit son âme au delà du seuil de l'éternité pour lui donner l'aide des suffrages chrétiens, si jamais elle a encore besoin d'être purifiée et soulagée. Ainsi du berceau à la tombe, ou plutôt jusqu'au ciel, le prêtre est auprès des fidèles guide, réconfort, ministre du salut, distributeur de grâces et de bénédictions.

Pouvoir de remettre les péchés.

Mais parmi tous ces pouvoirs qu'a le prêtre sur le corps mystique du Christ au profit des fidèles, il en est un pour lequel Nous ne pouvons Nous contenter de la simple allusion faite tout à l'heure : c'est le pouvoir « que Dieu n'a donné ni aux anges ni aux archanges », comme dit saint Jean Chrysostome (1), c'est-à-dire le pouvoir de remettre les péchés : « Ceux à qui vous aurez remis les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus » (2). Pouvoir formidable, tellement propre à Dieu que l'orgueil humain lui-même ne pouvait admettre qu'il pût être communiqué à l'homme : « Qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul? » (3), et le voyant exercé par un simple homme, il y a vraiment lieu de se demander, non par scandale pharisaïque, mais par un respectueux étonnement pour une si grande dignité : « Quel est celui qui remet même les péchés? » (4). Mais précisément l'Homme-Dieu, qui avait et a « le pouvoir sur terre de remettre les péchés » (5), a voulu le transmettre à ses prêtres pour aller au-devant, avec une libéralité et une miséricorde divines, de ce besoin de purification morale qui est inné à la conscience humaine. Quel réconfort pour l'homme coupable, brisé par le remords et le repentir, d'entendre la parole du prêtre qui au nom de Dieu lui dit : « Je t'absous de tes péchés! » Et l'entendre de la bouche de quelqu'un qui, à son tour, aura besoin lui aussi de la réclamer pour lui à un autre prêtre, non seulement n'avilit pas le don miséricordieux, mais le fait apparaître plus grand, en faisant mieux

(1) Io. Chrysost., *De sacerdotio*, lib. III, 5 (Migne, *P. G.*, xlviii, 642).
(2) Io., xx, 23.
(3) Marc., ii, 7.
(4) Luc., vii, 49.
(5) Luc., v, 24.

entrevoir, à travers la créature fragile, la main de Dieu par la vertu de laquelle s'opère la merveille. C'est pourquoi — pour Nous servir des paroles d'un écrivain qui traite aussi des choses sacrées avec une compétence rare chez un laïque, — « quand un prêtre, frémissant intérieurement à la pensée de son indignité et de la hauteur de ses fonctions, a posé sur notre tête ses mains consacrées; quand, humilié de se trouver le dispensateur du Sang de l'Alliance, étonné chaque fois de proférer des paroles qui donnent la vie, pécheur il a absous un pécheur, nous relevant de ses pieds, nous sentons que nous n'avons pas commis une bassesse... Nous avons été aux pieds d'un homme qui représentait Jésus-Christ... nous y avons été pour acquérir la qualité d'hommes libres et d'enfants de Dieu » (1).

Et ces pouvoirs élevés, conférés au prêtre par un sacrement institué spécialement dans ce but, ne sont pas en lui transitoires et passagers, mais stables et perpétuels, unis qu'ils sont à un caractère indélébile imprimé dans son âme, par lequel il est devenu « prêtre pour l'éternité » (2), à la ressemblance de Celui qui possède le sacerdoce éternel dont il est fait participant, caractère que le prêtre, même dans les plus déplorables aberrations où il peut tomber par l'humaine fragilité, ne pourra jamais effacer de son âme. Mais avec ce caractère et ces pouvoirs le prêtre reçoit aussi par le sacrement de l'ordre une grâce nouvelle et spéciale, avec des secours particuliers, par lesquels, si sa coopération libre et personnelle seconde fidèlement l'action divinement puissante de la grâce elle-même, il pourra dignement s'acquiter de toutes les obligations difficiles de l'état sublime auquel il a été appelé, et porter, sans en être accablé, les redoutables responsabilités, qui sont inhérentes au ministère sacerdotal et qui faisaient trembler même les plus forts athlètes du sacerdoce chrétien, comme saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Grégoire le Grand, saint Charles, et tant d'autres.

Ministère de la parole : apôtre de la vérité et de la charité.

Mais le prêtre catholique est encore ministre du Christ et dispensateur des « mystères divins » (3) par la parole, par ce « ministère du verbe » (4) qui est un droit inaliénable et à la fois un devoir imprescriptible qui lui est imposé par Jésus-Christ lui-même : « Allez donc, enseignez toutes les nations... leur enseignant à garder tout ce que

(1) A. Manzoni, *Observations sur la morale catholique*, ch. xviii.
(2) Cfr *Ps.* cix, 4.
(3) Cfr *I Cor.*, iv, 1.
(4) Cfr *Act.*, vi, 4.

je vous ai ordonné » (1). L'Église du Christ, dépositaire et gardienne infaillible de la divine révélation, par le moyen de ses prêtres, répand les trésors des vérités célestes, prêchant Celui qui est « la vraie lumière illuminant tout homme venant en ce monde » (2), repandant avec une divine profusion cette semence, petite et méprisée au regard profane du monde, mais qui, comme le grain de sénevé (3), a en elle la vertu de pousser des racines solides et profondes dans les âmes sincères et altérées de vérité et les rend capables de résister, comme des arbres vigoureux, même aux plus fortes tempêtes.

Au milieu de toutes les aberrations de la pensée humaine ivre d'une fausse liberté qui l'exempte de toute loi et de tout frein, au milieu de la corruption effroyable de la malice humaine, se dresse, phare lumineux, l'Église qui condamne toute déviation à droite ou à gauche de la vérité, qui indique à tous et à chacun la voie droite à suivre; et malheur si même ce phare, Nous ne disons pas venait à s'éteindre, ce qui est impossible grâce aux promesses infaillibles sur lesquelles il est fondé, mais venait à être gêné dans la large diffusion de ses rayons bienfaisants! Nous voyons déjà de nos yeux où a conduit le monde le fait d'avoir rejeté orgueilleusement la révélation divine et d'avoir suivi, fût-ce même sous le titre spécieux de science, de fausses théories philosophiques et morales! Que si sur la pente de l'erreur et du vice on n'est pas encore tombé plus bas, on le doit aux rayons de la vérité chrétienne qui sont encore toujours répandus dans le monde. Or, l'Église exerce son « ministère du verbe » par le moyen des prêtres, sagement répartis à travers les degrés variés de la hiérarchie sacrée. Elle envoie sur toute plage des hérauts infatigables de la bonne nouvelle qui seule peut conserver ou porter ou faire revivre la vraie civilisation. La parole du prêtre, même au milieu du tourbillon des passions, s'élève sereine, annonce sans crainte la vérité et inculque le bien : cette vérité qui éclaire et résout les plus graves problèmes de la vie humaine; ce bien qu'aucun malheur, pas même la mort, ne peut enlever, que la mort plutôt assure et rend immortel.

Si ensuite on considère une à une les vérités que le prêtre doit plus souvent inculquer pour être fidèle aux devoirs de son ministère, et si nous en pesons la force intime, on comprend combien est grande et combien bienfaisante pour l'élévation morale la pacification et la tranquillité des peuples, l'influence du prêtre, quand, par exemple, il rappelle aux grands et aux petits le caractère éphémère de la vie présente, la caducité des biens terrestres, la valeur des biens spirituels

(1) Matth., xxviii, 19-20.
(2) Io., i, 9.
(3) Cfr Matth., xiii, 31-32.

et de l'âme immortelle, la sévérité des jugements divins, la sainteté incorruptible de l'œil divin qui scrute les cœurs de tous « et rendra à chacun selon ses œuvres » (1). Rien de plus approprié que ces enseignements et autres semblables pour tempérer cette avidité fébrile de jouissance, cette cupidité effrénée des biens temporels, qui dégradent aujourd'hui tant d'âmes et poussent les diverses classes de la société à se combattre comme ennemies, au lieu de s'aider tour à tour par une collaboration mutuelle. Au milieu de tant d'égoïsmes qui s'entre-choquent, de tant de haines qui s'enflamment, parmi tant de sombres projets de vengeance, rien de plus opportun et de plus efficace que de proclamer hautement le « commandement nouveau » (2) de Jésus, le précepte de la charité qui s'étend à tous, ne connaît ni barrières ni frontières de nations ou de peuples, n'excepte pas même l'ennemi.

Une expérience glorieuse vieille déjà de vingt siècles démontre toute l'efficacité salutaire de la parole sacerdotale, qui, étant l'écho fidèle et la répercussion de cette « parole de Dieu » qui est « vivante et efficace et plus pénétrante qu'aucune épée à deux tranchants », atteint elle aussi « jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit » (3), suscite des héroïsmes de tout genre, dans toute classe et en tout lieu, et crée l'action désintéressée des cœurs les plus généreux. Tous les bienfaits que la civilisation chrétienne a portés dans le monde sont dus, du moins à leur origine, à la parole et à l'action du sacerdoce catholique. Et un tel passé suffirait par lui-même à donner confiance même pour l'avenir, si nous n'avions « une parole plus ferme » (4) dans les promesses infaillibles du Christ.

L'œuvre missionnaire aussi, qui manifeste d'une manière si lumineuse la puissance d'expansion dont est dotée l'Église par vertu divine, est fomentée et réalisée principalement par le prêtre, qui, pionnier de la foi et de la charité, au prix d'innombrables sacrifices, étend et dilate le royaume de Dieu sur la terre.

« *Entre Dieu et la nature humaine* ».

Le prêtre finalement, continuant encore en cela la mission du Christ « qui passait la nuit entière à prier Dieu » (5) et « vit toujours pour intercéder en notre faveur » (6), à titre d'intercesseur public et officiel

(1) MATTH., XVI, 27.
(2) Cfr IO., XIII, 34.
(3) Cfr *Hebr.*, IV, 12.
(4) Cfr *II Petr.*, I, 19.
(5) Cfr LUC., VI, 12.
(6) Cfr *Hebr.*, VII, 25.

de l'humanité auprès de Dieu, a la charge et le mandat d'offrir à Dieu au nom de l'Église, non seulement le « sacrifice proprement dit, mais aussi le sacrifice de louange » (1) avec la prière publique et officielle; par des psaumes, des prières et des cantiques empruntés en grande partie aux livres inspirés, il paye à Dieu chaque jour à plusieurs reprises ce tribut obligatoire d'adoration, et accomplit ce devoir nécessaire d'impétration pour l'humanité, aujourd'hui plus que jamais affligée et qui a plus que jamais besoin de Dieu. Qui peut dire combien de châtiments la prière sacerdotale éloigne de l'humanité prévaricatrice et que de bienfaits elle lui procure et lui obtient? Si la prière même privée a des promesses divines aussi magnifiques et aussi solennelles que celles que Jésus-Christ lui a faites (2), combien plus puissante sera la prière récitée par office au nom de l'Église, Épouse bien-aimée du Rédempteur? Et le chrétien, même si trop souvent il oublie Dieu dans la prospérité, conserve au fond de l'âme la confiance en la prière, il sent que celle-ci peut tout, et par une sorte d'instinct surnaturel, en toute difficulté, en tout péril privé ou public, il recourt avec une singulière confiance à la prière sacerdotale. C'est à elle que demandent un réconfort les malheureux de toute sorte; c'est à elle que l'on recourt pour implorer l'aide divine dans toutes les vicissitudes de cet exil terrestre. Vraiment « le prêtre est placé entre Dieu et la nature humaine : nous communiquant les biens qui viennent de lui, lui portant nos prières, apaisant le Seigneur irrité » (3).

Du reste, comme Nous l'indiquions dès le début, les ennemis eux-mêmes de l'Église, à leur façon, montrent qu'ils sentent toute la dignité et l'importance du sacerdoce catholique, dirigeant contre lui leurs premiers coups et les plus féroces, sachant parfaitement combien est intime le lien qui unit l'Église et ses prêtres. Les ennemis les plus acharnés du sacerdoce catholique sont aujourd'hui les ennemis mêmes de Dieu : voilà un titre d'honneur qui rend le sacerdoce plus digne de respect et de vénération.

II. — Vertus du prêtre.

Elle est donc très sublime, Vénérables Frères, la dignité du sacerdoce, et les faiblesses de quelques indignes, si déplorables et douloureuses qu'elles soient, ne peuvent obscurcir la splendeur d'une si haute dignité; elles ne doivent pas faire oublier les mérites de tant de

(1) Cfr *Ps.* XLIX. 14.
(2) Cfr MATT., VII, 7-11 ; MARC., XI,24 ; LUC., XI, 9-13.
(3) S. IO. CHRYSOST., *Homil. 5. in Isaiam* (MIGNE, *P. G.*, LVI, 131).

prêtres remarquables par leur vertu, leur savoir, les œuvres de leur zèle, leur martyre. D'autant plus que l'indignité du sujet ne rend pas invalides les actes de son ministère; l'indignité du ministre ne porte pas préjudice à la validité des sacrements, qui tirent leur efficacité du Sang du Christ indépendamment de la sainteté de l'instrument : comme on dit en langage ecclésiastique, ils produisent leur effet *ex opere operato*.

Il est pourtant très vrai qu'une pareille dignité exige par elle-même de celui qui en est revêtu une élévation de pensées, une pureté de cœur, une sainteté de vie qui répondent à la sublimité et à la sainteté de la fonction sacerdotale. Celle-ci, comme nous l'avons dit, fait du prêtre un médiateur entre Dieu et l'homme, au nom et par délégation de celui qui est « le seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus homme » (1). Le prêtre doit donc s'approcher autant qu'il est possible de la sainteté de celui dont il tient la place et se rendre toujours plus agréable à Dieu par la sainteté de sa vie et de ses œuvres; car, plus que le parfum de l'encens, plus que l'éclat des temples et des autels, Dieu aime la vertu et s'y complaît. « Ceux qui sont médiateurs entre Dieu et le peuple — dit saint Thomas — doivent briller devant Dieu par leur bonne conscience et devant les hommes par leur bonne renommée » (2). D'autre part, si celui qui touche et administre les choses saintes mène une vie coupable, il les profane et devient sacrilège : « Ceux qui ne sont pas saints ne doivent pas toucher les choses saintes » (3).

C'est pourquoi, déjà sous l'ancienne loi, Dieu commandait à ses prêtres et à ses lévites : « Qu'ils soient saints, parce que moi le Seigneur qui les sanctifie, je suis saint » (4). Et Salomon le Sage, dans le cantique pour la dédicace du temple, demandait précisément ceci pour les fils d'Aaron : « Que tes prêtres se revêtent de la justice, et que tes saints exultent » (5). Or, Vénérables Frères, si une telle justice, une telle sainteté et une telle promptitude — dirons-nous avec saint Robert Bellarmin — étaient demandées à ces prêtres qui sacrifiaient des brebis et des bœufs et louaient Dieu pour des bienfaits temporels, qu'est-il exigé, je vous le demande, de prêtres qui sacrifient l'Agneau divin et rendent grâces pour des bienfaits éternels (6)? « La dignité des prélats est grande assurément, s'écrie saint Laurent Justinien, mais

(1) *I Tim.*, II, 5.
(2) S. THOM. AQUIN., *Summ. Theol., Supplem.*, q. XXXVI, a. 1, ad 2m.
(3) *Décret.*, dist. 88, can. 6.
(4) *Levit.*, XXI, 8.
(5) *Ps.* CXXXI, 9.
(6) S. ROB. BELLARMIN., *Explanatio in Psalmos, ps.* CXXXI, 9.

leur charge est plus grande encore; placés sur un degré si élevé aux yeux des hommes, il faut aussi qu'ils s'élèvent au sommet de la vertu aux yeux de Celui qui voit tout; autrement ce n'est pas pour leur mérite, mais pour leur condamnation qu'ils sont au-dessus des autres » (1).

Semblable au Christ.

Et, en vérité, toutes les raisons que nous avons invoquées plus haut pour démontrer la dignité du sacerdoce catholique, reviennent ici comme autant d'arguments pour démontrer le devoir qui incombe aux prêtres d'une sublime sainteté; car, comme l'enseigne le Docteur angélique, « pour s'acquitter dignement des fonctions sacerdotales, il ne suffit pas d'une vertu quelconque, mais il faut une vertu excellente, afin que, de même que ceux qui reçoivent les ordres sont placés au-dessus des autres par le rang, ils leur soient aussi supérieurs par le mérite de leur sainteté » (2). De fait, le sacrifice eucharistique, dans lequel s'immole la Victime immaculée qui enlève les péchés du monde, exige d'une façon particulière que le prêtre, par une vie sainte et droite, se rende le moins indigne possible du Dieu à qui tous les jours il offre cette Victime adorable, le Verbe de Dieu lui-même incarné par amour pour nous. « Reconnaissez ce que vous faites, imitez ce que vous accomplissez » (3), dit l'Église par la bouche de l'évêque aux diacres qui vont être consacrés prêtres. En outre, le prêtre distribue la grâce de Dieu dont les sacrements sont les canaux; mais il répugnerait par trop que ce dispensateur fût lui-même privé de cette grâce si précieuse, ou même qu'il en fît une piètre estime et s'en montrât gardien négligent. De plus, il doit enseigner la vérité de la foi; la vérité religieuse ne s'enseigne jamais si dignement et si efficacement que lorsqu'elle est enseignée par la vertu; car, comme dit l'adage : « Les paroles émeuvent, les exemples entraînent ». Il doit annoncer la loi évangélique; mais pour obtenir que les autres l'embrassent, l'argument le plus accessible et le plus persuasif, avec la grâce de Dieu, c'est la vue de cette loi mise en pratique dans la vie de celui qui en prêche l'observation. Et saint Grégoire le Grand en donne la raison : « La voix qui pénètre le plus facilement dans le cœur des auditeurs est celle que la vie du prédicateur appuie, parce que, montrant par l'exemple comment il faut agir, il aide à faire ce qu'il

(1) S. Laur. Iustin., *De instit. et regim. Praelat.*, c. 11 (édit. Veneta, 1606, fol. 380-381).

(2) S. Thom. Aquin., *Sum Teol.*, *Supplem.*, q. xxxv, a. 1, ad 3^{m}.

(3) *Pontif. Rom.*, de ordinat. presbyt.

prêche » (1). Aussi la Sainte Écriture dit précisément du divin Rédempteur qu'il « commença par faire et enseigner » (2), et si les foules l'acclamaient ce n'est pas tant parce que « personne n'a jamais parlé comme cet homme » (3), mais bien plutôt parce qu' « il a bien fait toute chose » (4). Et, au contraire, ceux qui « disent et ne font pas » se rendent semblables aux scribes et aux pharisiens, pour le blâme desquels le divin Rédempteur, sauvegardant cependant l'autorité de la parole divine qu'ils prêchaient légitimement, dit au peuple qui l'écoutait : « Les scribes et les pharisiens sont assis dans la chaire de Moïse; faites donc et observez tout ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas comme ils font » (5). Un prédicateur qui ne s'efforcerait pas de confirmer par l'exemple de sa vie la vérité qu'il annonce détruirait d'une main ce qu'il bâtirait de l'autre. En revanche, Dieu bénit largement les fatigues des hérauts de l'Évangile qui avant tout s'appliquent sérieusement à leur propre sanctification. Ceux-ci voient s'épanouir abondamment les fleurs et les fruits de leur apostolat, et au jour de la moisson, « s'approchant, ils viendront avec joie portant les gerbes de leur récolte » (6).

Ce serait une erreur très grave et très dangereuse, si le prêtre, entraîné par un faux zèle, négligeait sa propre sanctification, pour se plonger entièrement dans les œuvres extérieures, si bonnes soient-elles, du ministère sacerdotal. En agissant ainsi non seulement il mettrait en péril son propre salut éternel, comme le grand Apôtre des Gentils le craignait pour lui-même : « Je châtie mon corps et je le tiens en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé » (7); il s'exposerait aussi à perdre sinon la grâce divine, du moins cette onction du Saint-Esprit, qui donne à l'apostolat extérieur une force et une efficacité merveilleuse.

Du reste, s'il est dit à tous les chrétiens : « Soyez... parfaits comme votre Père céleste est parfait » (8), combien plus les prêtres doivent considérer comme leur étant adressées ces paroles du divin Maître, eux qui sont appelés par spéciale vocation à le suivre de plus près! C'est pourquoi l'Église inculque ouvertement à tous les clercs ce très

(1) S. Greg, Magn., *Epist.*, lib. I, ep. xxv (Migne, *Patrologie latine*, lxvii, 470).
(2) *Act.*, I, 1.
(3) Io., vii, 46.
(4) Marc., vii, 37.
(5) Matth., xxiii, 3.
(6) *Ps.* cxxv, 6.
(7) *I Cor.*, ix, 27.
(8) Matth., v, 48.

grave devoir, en l'insérant dans le code de ses lois. « Les clercs doivent mener une vie intérieurement et extérieurement plus sainte que celle des laïques et leur être un exemple sublime par la vertu et la rectitude de leurs actions » (1). Le prêtre « s'acquitte d'une mission au nom du Christ » (2), il doit donc vivre de manière à pouvoir faire siennes les paroles de l'Apôtre : « Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ » (3). Il doit vivre comme un autre Christ qui par l'éclat de ses vertus illuminait et illumine encore le monde.

La première des vertus du prêtre · la piété.

Mais si toutes les vertus chrétiennes doivent fleurir dans une âme sacerdotale, il y en a cependant certaines qui conviennent au prêtre de façon plus particulière et lui sont comme propres. La première de toutes est la piété, selon l'exhortation de l'Apôtre à son cher Timothée : « Exerce-toi à la piété » (4). De fait, si les rapports du prêtre avec Dieu sont si intimes, si fréquents et si délicats, ils doivent être accompagnés et comme embaumés du parfum de la piété; si « la piété est utile à tout » (5), elle est utile par-dessus tout pour bien exercer le ministère sacerdotal. Sans la piété, les plus saintes pratiques, les plus augustes rites du ministère sacré seront exécutés mécaniquement et avec routine. Il leur manquera l'esprit, l'onction, la vie. Aussi la piété dont Nous parlons, Vénérables Frères, n'est pas cette fausse piété, inconstante et superficielle, qui plaît, mais ne nourrit pas, qui flatte, mais ne sanctifie pas. Il s'agit de cette piété solide, qui n'est pas soumise aux fluctuations incessantes du sentiment, mais s'appuie sur les principes de la doctrine la plus sûre, et est faite de convictions solides qui résistent aux assauts et aux séductions de la tentation. Si elle doit en premier lieu avoir pour objet le Père qui est dans les cieux, cette piété doit aussi s'étendre à la Mère de Dieu; et elle doit chez le prêtre dépasser en tendresse celle du simple fidèle, d'autant que sont plus véritables et profondes les ressemblances entre les rapports du prêtre et du Christ et ceux de Marie avec son divin Fils.

La chasteté.

Intimement unie à la piété dont elle doit recevoir éclat et fermeté, l'autre perle brillante du sacerdoce catholique, c'est la chasteté : à

(1) *Cod. Iur. Can.*, c. 124.
(2) Cfr *II Cor.*, v, 20.
(3) *I Cor.*, iv, 16; xi, 1.
(4) *I Tim.*, iv, 8.
(5) *I Tim.*, iv, 8.

l'observer totalement les clercs de l'Église latine qui ont reçu les ordres majeurs sont tenus sous une obligation si grave, que, s'ils la transgressaient, ils se rendraient coupables jusqu'au sacrilège (1).

Si une même loi ne lie pas dans toute sa rigueur les clercs de l'Église orientale, chez eux aussi pourtant le célibat catholique est en honneur : et dans certains cas, spécialement pour les hauts degrés de la hiérarchie, c'est une condition nécessaire et obligatoire.

La seule lumière de la raison fait percevoir un lien indubitable entre cette vertu et le ministère sacerdotal : puisque « Dieu est esprit » (2), il convient que celui qui se dédie et se consacre à son service, « se dépouille de son corps » en quelque manière. Déjà les anciens Romains avaient entrevu cette convenance. Une de leurs lois, qui se formulait ainsi : « Qu'on s'approche chastement des dieux », est citée par leur plus grand orateur avec ce commentaire : « La loi ordonne de s'approcher chastement des dieux, c'est-à-dire avec l'âme chaste, l'âme en qui tout réside; cela n'exclut cependant pas la chasteté du corps, mais cela veut dire que, l'âme étant supérieure au corps, si l'on doit garder la pureté du corps, celle de l'âme doit être gardée bien mieux encore » (3). Sous l'ancienne loi, Moïse commanda au nom de Dieu à Aaron et à ses fils de ne pas sortir du tabernacle et donc d'observer la continence pendant les sept jours durant lesquels se faisait leur consécration (4).

Mais au sacerdoce chrétien, si supérieur à l'ancien, convenait une pureté beaucoup plus grande. De fait, la loi du célibat ecclésiastique, dont la première trace écrite, qui suppose évidemment une coutume plus ancienne, se rencontre dans un canon du Concile d'Elvire (5) au début du IV^e^ siècle, alors que la persécution sévissait encore, ne fait que rendre obligatoire une certaine exigence morale, pourrions-nous dire, qui ressort de l'Évangile et la prédication apostolique. Constater la haute estime dont le divin Maître avait fait montre pour la chasteté en l'exaltant comme une chose qui dépasse les forces ordinaires (6) : savoir qu'il était « fleur d'une mère vierge » (7) et depuis l'enfance élevé dans la famille virginale de Marie et de Joseph; voir sa prédilection pour les âmes pures, comme les deux Jean, le Baptiste et l'Évangéliste; entendre le grand apôtre Paul, fidèle interprète de la loi

(1) Cfr *Cod. Iur, Can.*, c. 132, § 1.
(2) Io., IV, 24.
(3) M. T. CICERO, *De legibus*, lib. II, c. 8.
(4) Cfr *Lev.*, VIII, 33-35.
(5) Conc. Eliberit., can. 33 (MANSI, tome II, col. 11).
(6) Cfr MATTH., XIX, 11.
(7) Cfr *Brev. Rom.*, Hymn. ad Laud. in fest. SS. Nom. Iesu.

évangélique et des pensées du Christ, prêcher le prix inestimable de la virginité, spécialement dans le but d'un service de Dieu plus assidu : « Celui qui est sans épouse se préoccupe des choses du Seigneur, il cherche comment plaire à Dieu » (1); tout ceci devait pour ainsi dire nécessairement faire sentir aux prêtres de la Nouvelle Alliance l'attrait céleste de cette vertu choisie, leur faire chercher d'être du nombre de ceux « à qui il a été donné de comprendre cette parole » (2), et leur faire adopter spontanément cette observance, sanctionnée ensuite bien vite par une loi très grave dans toute l'Église latine, « afin que ce que les apôtres ont enseigné — comme l'affirme à la fin du IVe siècle le IIIe Concile de Carthage — et ce que nos prédécesseurs ont observé, nous aussi, nous y soyons fidèles » (3).

Il ne manque pas de témoignages d'illustres Pères Orientaux qui exaltent la beauté du célibat ecclésiastique et montrent qu'à cette époque il y avait, là où la discipline était plus sévère, accord entre l'Église latine et l'Église orientale. Saint Épiphane, à la fin du IVe siècle, atteste que la loi du célibat s'étendait déjà aux sous-diacres. « (L'Église) n'admet cependant pas au diaconat, à la prêtrise, à l'épiscopat, au sous-diaconat, celui qui est encore dans les liens du mariage, mais seulement celui qui a renoncé à la vie conjugale ou est veuf; et cela principalement là où on observe avec soin les canons de l'Église » (4). Mais le plus éloquent en cette matière c'est le saint diacre d'Édesse, le Docteur de l'Église universelle, Éphrem le Syrien, « appelé à juste titre la cithare de l'Esprit-Saint » (5). Il s'adresse dans un de ses chants à son ami l'évêque Abraham : « Tu es digne de ton nom, Abraham, lui dit-il, parce que tu es devenu le père de nombreux enfants. Mais parce que tu n'as pas d'épouse comme Abraham avait pour femme Sarah, ton épouse à toi c'est ton troupeau. Élève ses fils dans ta vérité, qu'ils deviennent pour toi fils de l'esprit et fils de la promesse afin qu'ils deviennent héritiers dans le paradis. O beau fruit de la chasteté en qui le sacerdoce s'est complu..., l'huile sainte a coulé et il t'a oint, il t'a imposé les mains et il t'a choisi, l'Église t'a discerné et t'aime » (6). Et ailleurs : « Il ne suffit pas au prêtre et à sa dignité de se purifier l'âme, de se purifier la langue, les mains et tout le corps, quand

(1) *I Cor.*, VII, 32.

(2) Cfr MATTH., XIX, 11.

(3) Conc. Carthag. III, can. 2; cfr MANSI, *Collect. Concil.*, tome III, col. 691.

(4) S. EPIPHAN., *Advers haeres. Panar.*, 59, 4 (MIGNE, *P. G.*, vol. 41, col. 1024),

(5) *Brev. Rom.*, die 18 iun., lect. VI.

(6) S. EPHRAEM, *Carmina Nisibaena*, carm. XIX (édit. Bickel, p. 112).

il offre le corps vivant (du Christ), mais c'est en tout temps qu'il doit être pur, parce qu'il est établi comme médiateur entre Dieu et le genre humain. Louange à celui qui a voulu une telle pureté chez ses ministres » (1). Et saint Jean Chrysostome affirme que, « pour cette raison, celui qui exerce le sacerdoce doit être pur comme s'il se trouvait dans les cieux au milieu des Puissances » (2).

Du reste, la sublimité même, ou pour employer l'expression de saint Épiphane, « l'honneur et la dignité incroyable » (3) du sacerdoce chrétien, que Nous avons déjà brièvement exposée, démontre la convenance suprême du célibat ecclésiastique et de la loi qui l'impose aux ministres de l'autel : celui qui remplit un office qui dépasse d'une certaine manière celui des purs esprits « qui se tiennent devant le Seigneur » (4), n'est-il pas juste qu'il soit obligé de vivre autant qu'il est possible comme un pur esprit ? celui qui doit être tout entier « aux affaires du Seigneur » (5), n'est-il pas juste qu'il soit entièrement détaché des choses terrestres et que « sa vie soit toujours dans les cieux » (6) ? celui qui doit être continuellement préoccupé du salut éternel des âmes et continuer vis-à-vis d'elles l'œuvre du Rédempteur, n'est-il pas juste qu'il se libère des préoccupations d'une famille propre qui absorberaient une grande partie de son activité ?

Et, en vérité, c'est un spectacle qui mérite une admiration émue, quelque fréquent qu'il soit dans l'Église catholique, que de voir de jeunes lévites qui avant de recevoir l'ordre sacré du sous-diaconat, c'est-à-dire avant de se consacrer entièrement au service et au culte de Dieu, renoncent librement aux joies et aux satisfactions qu'ils pourraient légitimement se permettre dans un autre genre de vie! Nous disons « librement » parce que si, après l'ordination, ils ne seront plus libres de contracter un mariage terrestre, à l'ordination même, ils se présentent sans y être contraints par aucune loi ni par aucune personne, mais spontanément et de leur propre mouvement (7).

Tout ce que Nous avons dit pour recommander le célibat ecclésiastique, Notre intention n'est pas qu'on l'interprète comme un blâme et une remontrance à l'égard de la discipline différente légitimement admise dans l'Église orientale. Nous le disons uniquement pour

(1) S. Ephraem, *Carmina Nisibaena*, carm. xviii (édit. Bickel, p. 112).

(2) S. Io. Chrysost., *De sacerdotio*, lib. III, c. 4 (Migne, *P. G.* vol. 48, col. 642.

(3) S. Epiphan., *Advers haeres. Panar.*, 59, 4 (Migne, *P. G.*, vol. 41, col. 1024).

(4) Cfr Tob., xii, 15.

(5) Cfr Luc, II, 49 ; *I Cor.*, vii, 32.

(6) Cfr *Philipp.*, iii, 20.

(7) Cfr *Cod. Iur. Can.*, c. 971.

exalter dans le Seigneur cette vérité que Nous considérons comme une des gloires les plus pures du sacerdoce catholique et qui Nous paraît répondre mieux aux désirs du Cœur de Jésus et à ses desseins sur les âmes sacerdotales.

Le désintéressement du prêtre.

Non moins que par la chasteté, le prêtre catholique doit se faire remarquer par son désintéressement. Au milieu d'un monde corrompu où tout se vend et tout s'achète, il doit passer exempt de tout égoïsme, saintement dédaigneux de toute basse cupidité, de gain terrestre, se donnant à la recherche des âmes, non de l'argent, de la gloire de Dieu, non de la sienne. Il n'est ni le mercenaire qui travaille pour bénéficier d'une récompense temporelle, ni le fonctionnaire qui, tout en s'appliquant consciencieusement à remplir les devoirs de son emploi, pense aussi à sa carrière et à son avancement; il est le « bon soldat du Christ » qui « ne s'embarrasse pas dans les affaires du monde, pour plaire à celui auquel il s'est consacré » (1); il est le ministre de Dieu et le père des âmes. Il sait que son travail et ses soucis ne peuvent trouver une juste compensation dans les trésors et les honneurs de la terre. Il ne lui est pas interdit de recevoir ce qui est convenable pour son entretien, selon cette parole de l'Apôtre : « Ceux qui servent à l'autel participent à l'autel...; le Seigneur lui-même a prescrit à ceux qui annoncent l'Évangile de vivre de l'Évangile » (2); mais, « appelé dans l'héritage du Seigneur », comme l'indique son nom même de clerc, qu'il n'attende aucune autre récompense que celle que Jésus promettait à ses apôtres : « Votre récompense est grande dans les cieux » (3). Malheur au prêtre si, oublieux de si divines promesses, il commençait à se montrer « avide d'un gain honteux » (4) et s'il se confondait avec la foule de ces mondains sur qui l'Église gémit avec l'Apôtre. « Tous cherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus-Christ » (5). En pareil cas, outre qu'il manquerait à sa vocation, le prêtre ne recueillerait que le mépris de son peuple lui-même, qui verrait en lui une déplorable contradiction entre sa conduite et la doctrine évangélique si clairement exprimée par Jésus, qu'il doit prêcher. « Ne vous faites pas de trésor sur terre où la rouille et les vers les attaquent et où les voleurs fouillent et

(1) *II Tim.*, II, 4.
(2) *I Cor.*, IX, 13, 14.
(3) MATTH., V, 12.
(4) *Tit.*, I, 7.
(5) *Philipp.*, II, 21.

dérobent. Faites-vous des trésors dans les cieux » (1). Si l'on pense qu'un apôtre du Christ, « un des douze », comme notent tristement les évangélistes, Judas, fut conduit à l'abîme de l'iniquité, précisément par l'esprit de cupidité des biens terrestres, on comprend facilement que ce même esprit ait pu causer tant de dommages dans l'Église à travers les siècles : la cupidité, qui est appelée par le Saint-Esprit « la racine de tous les vices » (2), peut entraîner à n'importe quelle faute; et même, s'il ne va pas si loin, un prêtre atteint d'un pareil vice, consciemment ou inconsciemment, fait cause commune avec les ennemis de Dieu et de l'Église et coopère à leurs desseins iniques.

Et, au contraire, un désintéressement sincère concilie au prêtre toutes les âmes, d'autant plus que ce détachement des biens de la terre, quand il provient de la force intime de la foi, est toujours accompagné de cette tendre compassion pour tous les malheureux, qui transforme le prêtre en un vrai père des pauvres; se souvenant de ces paroles touchantes du Seigneur : « Tout ce que vous aurez fait aux plus petits de mes frères, c'est à moi-même que vous l'aurez fait » (3), il voit, vénère et aime en eux Jésus-Christ lui-même avec une affection toute particulière.

Zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes.

Libéré ainsi des principaux liens qui pourraient le tenir attaché à la terre, liens d'une famille personnelle, liens de l'intérêt propre, le prêtre catholique sera mieux disposé à être enflammé de ce feu céleste qui s'échappe de l'intime du Cœur de Jésus et ne cherche qu'à se communiquer aux cœurs apostoliques pour embraser toute la terre (4) : à savoir le feu du zèle. Ce zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes doit, comme on le lit de Jésus dans l'Écriture Sainte (5), consumer le prêtre, faire qu'il s'oublie lui-même et qu'il oublie toutes les choses terrestres, l'inciter puissamment à se consacrer tout entier à sa sublime mission, en cherchant sans cesse des moyens plus efficaces pour la remplir toujours plus largement et toujours mieux.

Comment un prêtre peut-il méditer l'Évangile, entendre la plainte du bon Pasteur : « J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de ce bercail et

(1) MATTH., VI, 20.
(2) *I Tim.*, VI, 10.
(3) MATTH., XXV, 40.
(4) Cfr LUC., XII, 49.
(5) Cfr *Ps.* LXVIII, 10; IO., II, 17.

il faut que je les y conduise » (1), voir « les champs déjà blanchis pour la moisson » (2), et ne pas sentir son cœur s'enflammer du désir de conduire ces âmes au cœur du bon Pasteur, ne pas s'offrir au Maître de la moisson comme un ouvrier infatigable ? Comment un prêtre peut-il voir tant de pauvres malheureux, non seulement dans les pays de Missions, mais aussi, hélas ! dans des pays chrétiens depuis des siècles, « gisant comme des brebis sans pasteur » (3), et ne pas entendre en lui un écho profond de cette divine compassion dont le Cœur du Fils de Dieu fut tant de fois ému (4) ? Nous parlons d'un prêtre qui sait qu'il possède la parole de vie et qu'il a dans ses mains les moyens divins de régénération et de salut. Mais, Dieu en soit loué, cette flamme du zèle apostolique est précisément un des plus brillants rayons qui resplendissent au front du sacerdoce catholique, et c'est avec le cœur débordant de consolation paternelle que Nous voyons Nos Frères et Nos très chers Fils les évêques et les prêtres, comme une milice choisie, toujours prête à courir, à l'appel du chef, aux différents fronts de l'immense champ de bataille où se livrent les pacifiques combats de la vérité contre l'erreur, de la lumière contre les ténèbres, du règne de Dieu contre le règne de Satan.

Esprit de discipline.

Mais du fait même que le sacerdoce catholique constitue une milice agile et valeureuse, découle la nécessité de l'esprit de discipline, ou, pour employer un mot plus profondément chrétien, la nécessité de l'obéissance : de cette obéissance qui unit harmonieusement entre eux les différents degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Comme dit l'évêque dans une admonition aux ordinands : « Une variété admirable règne dans la constitution et dans le gouvernement de l'Église, celle-ci consacre des pontifes et des prêtres d'un ordre inférieur, et cependant un seul corps, celui du Christ, est constitué par cette multitude de membres de dignité inégale » (5). Cette obéissance, les prêtres l'ont promise à leur évêque au moment où ils s'éloignaient de lui immédiatement après avoir reçu l'onction sacrée; cette obéissance, les évêques à leur tour l'ont jurée le jour de leur consécration au chef suprême visible de l'Église, au successeur de saint Pierre, au Vicaire de Jésus-Christ. Que l'obéissance lie donc toujours plus fortement les différents membres de la sainte hiérarchie entre eux, qu'elle les lie

(1) Io., x, 16.
(2) Io., iv, 35.
(3) Matth., ix, 36.
(4) Cfr Matth., ix 36 ; xiv, 14 ; xv, 32 ; Marc., vi, 34 ; viii, 2, etc.
(5) *Pont. Rom.*, de ordinat. presbyt.

toujours plus fortement à leur Chef, rendant ainsi l'Église militante vraiment terrible aux ennemis de Dieu « comme une armée rangée en bataille » (1) : que l'obéissance tempère le zèle peut-être trop ardent des uns, et qu'elle stimule la faiblesse et la langueur des autres; qu'elle assigne à chacun son poste et ses attributions, et que chacun les accepte sans des résistances qui ne feraient qu'entraver l'œuvre magnifique qu'accomplit l'Église dans le monde; que chacun voie dans les mesures prises par ses supérieurs hiérarchiques, les mesures du vrai et unique Chef, à qui tous obéissent, Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui s'est fait pour nous « obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix » (2).

De fait, le divin et suprême Pontife a voulu que son obéissance très parfaite au Père éternel nous fût manifestée d'une manière particulière, et c'est pourquoi nombreux sont les témoignages des prophètes et des évangélistes qui affirment cette entière soumission du Fils de Dieu à la volonté du Père : « En entrant dans le monde il a dit : Vous n'avez voulu ni sacrifice ni oblation, mais vous m'avez formé un corps... Alors j'ai dit : me voici; il est écrit de moi en tête du livre que je fasse, mon Dieu, votre volonté » (3). « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé » (4). Et même sur la croix, il ne voulut pas remettre son âme entre les mains du Père, sans avoir d'abord déclaré que tout ce que les Saintes Écritures avaient prédit de lui était accompli, c'est-à-dire toute la mission qui lui avait été confiée par le Père, jusqu'au dernier et si profondément mystérieux *Sitio*, qu'il prononça pour que l'Écriture fût accomplie (5), en voulant montrer par là que même le zèle le plus ardent doit être toujours profondément soumis à la volonté du Père, c'est-à-dire toujours réglé par l'obéissance à l'égard de ceux qui tiennent pour nous la place du Père et nous font connaître ses volontés, les supérieurs hiérarchiques légitimes.

Science sacerdotale.

Mais la figure du prêtre catholique, que Nous voulons mettre en lumière au regard du monde entier, serait incomplète si Nous omettions de faire mention d'une autre qualité très importante que l'Église exige de lui : la science. Le prêtre catholique est constitué « maître

(1) Cfr *Cant.*, VI, 3, 9.
(2) *Philipp.*, II, 8.
(3) *Hebr.*, X, 5-7.
(4) Io., IV, 34.
(5) Io., XIX, 28.

en Israël » (1), ayant reçu de Jésus le devoir et la mission d'enseigner la vérité : « Enseignez toutes les nations » (2). Il doit enseigner la doctrine du salut, et de cet enseignement, à l'image de l'Apôtre des Gentils, il est redevable aux « sages et aux ignorants » (3). Mais comment pourrait-il l'enseigner s'il ne la possède pas? « Les lèvres du prêtre sont les gardiennes de la science, et c'est de sa bouche qu'on demande l'enseignement », dit le Saint-Esprit dans Malachie (4), et personne ne pourrait, pour recommander la science sacerdotale, prononcer une parole plus grave que celle que la Sagesse divine elle-même dit un jour par la bouche d'Osée : « Parce que tu as rejeté la science, je te rejetterai de mon sacerdoce » (5). Le prêtre doit posséder pleinement la doctrine de la foi et de la morale catholique, il doit savoir la proposer, il doit savoir rendre raison des dogmes, des lois, du culte de l'Église dont il est le ministre; il doit dissiper l'ignorance, qui malgré les progrès de la science profane enténèbre en matière de religion l'esprit de tant de nos contemporains. Jamais n'a été si opportun qu'aujourd'hui l'avertissement de Tertullien : « Parfois le seul désir de la vérité est de ne pas être condamnée sans être connue » (6). C'est le devoir du prêtre de débarrasser les intelligences des préjugés et des erreurs, accumulés par la haine des adveraires : à l'âme moderne qui cherche anxieusement la vérité, il doit savoir la montrer avec une sereine franchise; à l'âme encore dans l'incertitude, travaillée par le doute, il doit inspirer courage et confiance; il doit la guider avec une tranquille assurance vers le port sûr de la vérité consciemment et fortement embrassée; aux assauts de l'erreur opiniâtre et obstinée, il doit savoir opposer une résistance énergique et vigoureuse, mais tout à la fois calme et solide.

Il est donc nécessaire, Vénérables Frères, que le prêtre, même au milieu des occupations pressantes de son saint ministère, et pour bien s'acquitter de celui-ci, continue l'étude sérieuse et profonde des disciplines théologiques, qu'il ajoute au bagage suffisant de science qu'il aura emporté du séminaire, une érudition sacrée toujours plus riche qui le rende toujours apte à la sainte prédication et à la direction des âmes (7). En outre, pour l'honneur de la fonction qu'il exerce, et pour s'attirer comme il convient la confiance et l'estime du peuple,

(1) Cfr Io., III, 10.
(2) MATTH., XXVIII, 15.
(3) *Rom.*, I, 14.
(4) MALACH., II, 7.
(5) Os., IV, 6.
(6) TERTUL., *Apolog.*, c. 1.
(7) Cfr *Cod. Iur. Can.*, c. 129.

qui sont si utiles pour l'efficacité de son œuvre pastorale, le prêtre doit posséder ce patrimoine de connaissances (même si elles ne se rapportent pas strictement aux sciences sacrées), qui sont communes aux hommes cultivés de son temps; c'est-à-dire, qu'il devra être sainement moderne à l'exemple de l'Église, qui embrasse tous les temps et tous les milieux, s'y adapte, bénit et favorise toutes les saines initiatives et n'a pas peur des progrès même les plus hardis de la science, pourvu qu'il s'agisse d'une science authentique. Dans tous les temps, le clergé catholique s'est distingué dans tous les domaines du savoir humain; parmi les siècles d'autrefois, il en fut où il était tellement à l'avant-garde du savoir que clerc devint synonyme de savant. Et après avoir gardé et sauvé les trésors de la culture antique, qui sans elle et ses monastères se seraient presque entièrement perdus, l'Église a montré dans ses plus illustres docteurs comment toutes les connaissances humaines peuvent servir à illustrer et à défendre la foi catholique; de cette vérité, Nous avons Nous-mêmes récemment donné au monde une lumineuse illustration en couronnant du nimbe des saints et de l'auréole des docteurs, ce grand maître de l'éminent saint Thomas d'Aquin, cet Albert le Teutonique, que ses contemporains honoraient déjà du nom de Grand et de Docteur universel.

Aujourd'hui, évidemment, on ne peut demander que le clergé tienne pareillement la tête dans tous les domaines du savoir : le patrimoine scientifique de l'humanité est devenu chose tellement vaste qu'aucun homme ne peut le posséder entièrement, encore moins devenir remarquable dans chacune de ses innombrables branches. Mais, d'une part, on doit avec prudence encourager et aider ceux des membres du clergé qui par leurs goûts et leurs dons spéciaux se sentent appelés à cultiver et approfondir telle ou telle science, tel ou tel art qui ne messied pas à leur profession ecclésiastique, parce que ces études, si on les maintient dans les limites nécessaires et sous la direction de l'Église, tournent à l'honneur de cette même Église et à la gloire de son divin Chef, Jésus-Christ; d'autre part, tous les autres clercs ne doivent pas se contenter de ce qui suffisait peut-être en d'autres temps, mais être en état d'acquérir, ou plutôt posséder en fait, une culture générale plus vaste et plus complète, qui réponde au niveau plus élevé et à l'extension plus considérable, en comparaison avec les siècles passés, qu'a, généralement parlant, atteint de nos jours la culture moderne.

Que si parfois le Seigneur, « qui se joue dans le monde » (1) a voulu élever à la dignité sacerdotale et opérer des merveilles de bien par

(1) *Prov.*, VIII, 31.

l'intermédiaire d'hommes presque entièrement dépourvus de ce patrimoine de connaissances dont nous parlons, ce fut pour que nous apprenions tous à estimer plus la sainteté que la science, à ne pas mettre plus de confiance dans les moyens humains que dans les moyens divins; en d'autres termes, c'est parce que le monde a besoin de temps à autre de s'entendre répéter cette leçon pratique : « Ce qui est fou aux yeux du monde, Dieu l'a choisi pour confondre les sages... pour qu'aucune chair ne se glorifie devant lui » (1). Mais comme dans le domaine de la nature les miracles suspendent pour un moment l'effet des lois physiques sans les supprimer, ainsi l'existence de ces hommes, vrais miracles vivants, ne détruit pas la vérité et la nécessité de ce que Nous venons de dire.

Cette nécessité de la vertu et de la science, cette exigence d'être un exemple et d'édifier, d'être cette « bonne odeur du Christ » (2) que le prêtre doit par-dessus tout répandre autour de lui chez ceux qui l'approchent, est aujourd'hui d'autant plus aperçue et mise dans une évidence d'autant plus contraignante, que l'Action catholique, ce mouvement si consolant, qui sait pousser les âmes vers le plus sublime idéal de perfection, met les laïques en contact plus fréquent et en collaboration plus intime avec le prêtre; non seulement — ce qui est naturel — ils se tournent vers lui comme vers un guide, mais ils le regardent aussi comme un exemple de vie chrétienne et de vertu apostolique.

(A suivre)

(1) *I Cor.*, I, 27-29.
(2) Cfr *II Cor.* II, 15.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE FONDAMENTALE

*G. **Van der Leeuw**. *Phänomenologie der Religion.* Coll. Neue theologische Grundrisse. Tubingue, Mohr, 1934, (33 × 15 cm.), XII-670 p. Prix : 17 Mk.

La phénoménologie de la religion n'est pas l'histoire des religions. En effet elle ne considère pas les faits religieux au point de vue de leur origine et de leur développement dans le temps et dans l'espace, et elle ne s'occupe pas d'établir elle-même la réalité de ces faits; elle emprunte à l'histoire la matière qu'elle étudie. La phénoménologie de la religion n'est pas non plus la psychologie religieuse. Car elle ne se limite pas à la considération des fonctions psychiques et des opérations cognitives et affectives qui sont impliquées dans le phénomène religieux. Enfin elle n'est pas la philosophie de la religion. Car elle s'abstient de tout jugement de valeur sur la vie religieuse et de toute enquête sur la réalité de l'objet divin auquel la religion se rapporte ou sur les causes métaphysiques dont le phénomène religieux procède.

La phénoménologie de la religion tâche de décrire fidèlement la structure que prennent les phénomènes religieux considérés sous leur double aspect, subjectif et objectif; elle s'efforce également de saisir le réseau de relations intelligibles qui unissent les phénomènes religieux entre eux ou avec d'autres phénomènes, et qui permettent de les classer et de les expliquer. Ainsi par exemple la phénoménologie religieuse s'efforcera de dire ce que signifie le « mana », ou ce que représentent les « grands dieux », pour le primitif; elle cherchera à comprendre quels phénomènes, quelles terreurs sacrées donnent naissance à la croyance aux « démons »; elle suivra les variations effectuées dans diverses religions sur le thème général d'un sauveur divin. Max Scheler distinguait la phénoménologie religieuse essentielle, qui considère seulement les phénomènes universels de la vie religieuse, et la phénoménologie religieuse concrète qui soumet à son travail d'interprétation et d'explication, toute la variété des phénomènes religieux. Le livre de M. van der Leeuw est une phénoménologie concrète de la religion. Plusieurs ouvrages de ce genre ont paru dans les dernières années. Mais ils sont loin d'égaler celui-ci en érudition, en finesse et en pénétration.

Nous ne pouvons songer à inventorier ici en détail les richesses

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

accumulées par l'auteur. Indiquons au moins les cadres dans lesquels il les a réparties, La première section du livre traite de l'objet de la religion, c'est-à-dire de tous les objets, depuis le « mana » jusqu'au Dieu-Père, qui sont l'objet d'un certain culte. La seconde section traite du sujet de la religion : de l'homme religieux, de la communauté religieuse, de l'âme humaine. La troisième section est consacrée au rapport qui unit le sujet et l'objet de la religion; elle considère les formes du culte extérieur et celle du culte intérieur. Tandis que, dans ces trois parties, les phénomènes religieux sont classés en fonction de thèmes généraux, — comme, par exemple, la purification, le sacrifice, les sacramentaux, — dont on note les formes analogues dans les diverses religions, une quatrième section essaie de fixer, en des pages très pleines, mais décidément trop courtes, la structure propre des grandes religions historiques. Elle présente le mazdéisme, comme la religion du combat, la religion grecque, comme la religion du désir impétueux et de la figuration, le brahmanisme et l'hindouisme, comme la religion de l'infinité et de l'ascèse, le bouddhisme, comme la religion du « néant » et de la compassion, la religion d'Israël, comme la religion du vouloir divin et de l'obéissance, l'islamisme, comme la religion de la majesté divine et de l'humilité, le christianisme, comme la religion de l'amour, où le phénomène religieux se réalise dans toute sa plénitude. Dans cette quatrième partie on nous décrit aussi les types de ces hommes religieux : fondateurs, réformateurs, docteurs, etc., qui contribuent à la formation des religions.

Des remarques glissées çà et là, et quelques pages sur la religion en général, fournissent les éléments d'une phénoménologie essentielle de la religion. Ici l'influence de Rudolf Otto et celle de Max Scheler est sensible. Nous nous plaisons à signaler qu'aux yeux de M. van der Leeuw, le phénomène religieux prend d'une manière universelle, bien que sous des formes diverses, la nature d'une « religion de salut » (*Erlösungsreligion*).

On ne peut qu'admirer l'érudition surprenante dont ce livre déborde. Elle est jointe à un don de pénétration psychologique non moins admirable. Le tout est mis en œuvre dans un style sobre, concis et, à l'occasion, profondément évocateur. Une synthèse aussi vaste demandera évidemment des retouches nombreuses. L'auteur le sait mieux que personne. Du point de vue de la théologie catholique, nous aurions aussi à faire plusieurs réserves. Il est inévitable que, même dans le domaine de la phénoménologie religieuse, le point de vue d'un protestant soit assez différent parfois de celui d'un catholique. Mais qu'on ne se laisse pas induire en erreur par le caractère précisif et comparatif de ces études phénoménologiques, ou par certains termes techniques, — celui de mythe par exemple, auquel l'auteur n'attache aucune signification péjorative, mais seulement celle d'une doctrine religieuse, narrative. Dans un article des *Studia catholica* (t. IX, 1932-1933, p. 401-402), l'auteur s'est expliqué sur le sens qu'il attache à ce terme. On peut voir dans le même article, ce qu'un lecteur averti saura d'ailleurs discerner dans la *Phänomenologie der Religion*, que l'auteur n'a rien d'un rationaliste, ni même d'un protestant libéral. La phénoménologie de la religion du savant professeur hollandais est un ouvrage qu'on ne peut pas négliger, si l'on s'occupe de philosophie

religieuse. Le théologien aussi y trouvera en grande abondance des renseignements utiles et des points de vue suggestifs.

Éd. DHANIS, s. i.

*C. C. J. Webb. *Religion and Theism.* Londres, Allen and Unwin, 1934, (19 × 13 cm.), 160 p. Prix : 4,6 sh.

M. Webb appelle théisme toute doctrine qui affirme l'existence d'un Dieu personnel. Constatant que le sentiment religieux n'est pas universellement lié à une pareille doctrine, il se pose la question suivante : le sentiment religieux, considéré dans ses manifestations les plus essentielles, s'accorde-t-il de droit avec une doctrine non théiste, ou au contraire n'est-ce point par une inconséquence qu'il s'en accommode parfois en fait ? On voit l'intérêt du problème. Car si, dans son essence, le sentiment religieux est une réaction saine de notre nature, et s'il nous éclaire sur le mystère de l'être avec lequel il nous met en rapport, il pourrait, en impliquant le théisme, nous en manifester la vérité. M. Webb estime qu'en effet l'expérience essentielle de l'âme religieuse implique obscurément l'existence d'un Dieu personnel, et suffit à la garantir. Il fonde sa manière de voir sur le fait que le sentiment religieux s'adresse essentiellement à un terme qui est à la fois un absolu dans l'ordre de l'être (*ultimacy*), et un agent immanent à notre activité spirituelle (*intimacy*). Nous aurions souhaité qu'il se montrât plus sensible aux difficultés très sérieuses que sa preuve rencontre. Mais une chose bien digne d'être signalée est la perspicacité avec laquelle il relève chez des partisans d'une religiosité non théiste, — comme J. Huxley, W. Lippmann, N. Hartmann, — des affirmations qui semblent postuler le théisme. Un homme religieux ne professant pas le théisme ne serait-il pas un théiste qui s'ignore ?

Éd. DHANIS, s. i.

*J. E. Turner. *Essentials in the Development of Religion. A Philosophic and Psychological Study.* Londres, Allen and Unwin, 1934, (22 × 14 cm.), 308 p. Prix : 12,6 sh.

Dans cet ouvrage, la nature et le développement de la religion sont examinés d'après une méthode mixte où les résultats de l'analyse psychologique et ceux de la déduction rationnelle se prêtent un concours mutuel. L'auteur critique diverses notions de la religion. A son avis, la religion implique essentiellement : 1° du côté de l'objet, une considération de la totalité des choses et du principe de leur unité; 2° du côté du sujet, une réaction totale, qui engage en même temps l'intelligence, la volonté et la sensibilité. Cette définition ne nous semble pas très heureuse. Fort large d'une part, — au point de permettre qu'on parle non seulement d'une religion panthéiste ou idéaliste, mais d'une religion matérialiste; — elle ne saurait s'appliquer d'autre part à des formes rudimentaires de la religion où l'idée de la totalité des choses et de leur unité est bien absente.

Quant au développement de la religion, l'auteur nous confie que pour le comprendre il a surtout cherché son inspiration chez Hegel. Il ne nous

propose cependant rien qui rappelle le développement dialectique de la religion dans l'histoire, tel que l'ont exposé Hegel et ses disciples, par exemple E. Caird. Mais il estime que le développement de la religion, pour être occasionné en partie par des circonstances extérieures, n'en est pas moins l'expression du dynamisme propre de l'esprit, et qu'il se réalise en fonction du développement culturel général de l'humanité. M. Turner s'attache à prouver sinon la transcendance stricte de Dieu, du moins sa personnalité. Il défend aussi l'immortalité de l'âme et envisage la possibilité d'une vision intuitive de Dieu. Néanmoins il ne pose aucunement le problème d'une vocation gratuite à cette fin suprême, et d'une révélation proprement dite qui annoncerait aux hommes leur destinée d'enfants de Dieu. La révélation divine dont il parle n'est qu'une saisie de Dieu par le sentiment religieux. Cette « révélation » se donne des expressions conceptuelles toujours inadéquates et toujours revisées par la critique rationnelle. La religion évolue en deçà du plan surnaturel.

Éd. DHANIS, S. I.

•**D. Draghicesco.** *Vérité et révélation. I-II.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. 2 vol., Paris, Alcan, 1934, (23 × 15 cm.), XIV-494 p., 564 p. Prix : 40 frs le vol.

Aux yeux de M. Draghicesco, la croyance à l'existence d'un Dieu infini et personnel est décidément dépassée par la pensée philosophique contemporaine. La religion chrétienne qui enseigne l'existence de ce Dieu ne pourra donc plus remplir désormais le rôle qu'elle a rempli dans les siècles passés. D'autre part l'humanité ne saurait se passer d'une croyance et d'une vie religieuses. Il est donc nécesssaire qu'elle se crée une nouvelle religion en fonction d'une nouvelle idée de Dieu. L'idée de Dieu dont M. Draghicesco se fait le héraut est celle d'un Dieu qui se fait progressivement dans l'histoire humaine. L'humanité tend lentement mais efficacement par la vie sociale, culturelle et morale, vers un idéal d'humanité qui est la seule divinité vraie. Dieu est en germe dans l'humanité actuelle, il se réalisera dans l'humanité future. Il semble d'ailleurs qu'il ait déjà existé autrefois. L'humanité actuelle, par suite d'une chute mystérieuse, procéderait d'une humanité sensiblement égale à celle vers laquelle elle tend, « car le gland ne pourrait pousser et se développer en arbre magnifique, s'il n'était pas le fruit d'un arbre semblable, qu'il contient en germe ». M. Draghicesco s'attarde à montrer comment, moyennant une exégèse allégorique, il peut retrouver dans les principaux dogmes chrétiens, l'affirmation voilée de son propre système religieux. Le procédé est facile et il n'est pas nouveau. Tout cet ouvrage est l'expression d'une pensée ardente, mais peu disciplinée; il manifeste des connaissances multiples, dont on souhaiterait qu'elles fussent mieux organisées; il met une ferveur religieuse au service, hélas! d'un idéal exclusivement humain.

Éd. DHANIS, S. I.

O. Lemarié. *Études de psychologie religieuse.* Paris, Vrin, 1934, (23 × 14 cm.), 306 p. Prix : 30 frs.

Les études de psychologie religieuse de M. Lemarié sont divisées en trois parties : La foi, la pensée religieuse et le sentiment religieux. La distinction des matières traitées dans ces diverses parties, surtout dans les deux premières est peu accusée. Tout le livre est en somme une étude psychologique de la foi et de la vie de foi. L'auteur nous dit dans la préface que son livre est un ouvrage de vulgarisation. S'il n'a point le langage abstrait et les procédés critiques d'un travail critique, il n'en est pas moins une œuvre qui témoigne d'une érudition assez large, et où s'exprime une pensée vigoureuse et personnelle.

Dans tout l'ouvrage l'auteur se plaît à souligner le rôle important joué par l'élément affectif dans la connaissance religieuse naturelle ou surnaturelle. C'est fort bien. Mais était-il nécessaire pour cela de déprécier le pouvoir propre de l'intelligence? A l'égard de la valeur apologétique du miracle, du motif de la foi, de la portée des formules dogmatiques, certaines expressions de l'auteur manquent de la précision ou même de l'exactitude désirable. Mais ces défauts n'affectent pas l'ensemble du livre et de la doctrine. Signalons des aperçus très riches sur le mysticisme païen et philosophique et sur la mystique juive et chrétienne. É. D.

***C. Stange.** *Die Bedeutung des Gebetes für die Gotteserkenntnis.* Coll. Studien des apologetischen Seminars, Heft 37. Gütersloh, Bertelsmann, 1933, (23 × 16 cm.), 44 p. Prix : 1,40 Mk.

Cette courte brochure reproduit deux conférences de l'auteur. Elle commence par opposer une critique d'inspiration kantienne aux preuves de l'existence de Dieu. Elle expose ensuite comment l'expérience religieuse se développant par la pratique de la prière conduit progressivement à la parfaite connaissance du Père céleste. (Nous regrettons que la doctrine catholique de l'efficacité des sacrements soit expliquée — p. 39 — en des termes qui la dénaturent totalement). É. D.

A. Darmet. *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin.* Paris, Vrin, 1934, (25 × 17 cm.), 166 p. Prix : 15 frs.

Pour expliquer le rapport de la nature humaine à la grâce surnaturelle, les théologiens ont souvent recours à la notion de puissance obédientielle, et parfois celle de raison séminale (du second degré). Ils se réclament en l'occurrence de l'autorité de saint Augustin, pour ce qui regarde la raison séminale, et de celle de saint Thomas, pour la puissance obédientielle. Est-ce à bon droit? Et que signifiaient au juste les raisons séminales chez saint Augustin, et la puissance obédientielle chez saint Thomas? C'est ce que M. Darmet examine dans un fort bon travail, présenté comme thèse de doctorat, à la Faculté de Théologie de Lyon.

Saint Augustin a développé sa théorie des raisons séminales du second

degré, lesquelles ne disent qu'une passivité pure à l'égard de la causalité divine, non pas précisément pour expliquer l'insertion dans l'homme de la grâce du Christ, mais plutôt afin d'expliquer la production des miracles. Ceci, l'auteur le prouve sans peine; et il ne rencontrera sans doute pas de contradicteurs. Mais il fait un pas de plus. Il estime que saint Augustin n'a jamais fait appel à sa notion de raison séminale pour expliquer le rapport de la nature déchue à la grâce. Le regretté P. Gardeil, se basant sur le *De Genesi ad litteram* (L. IX, c. 18, n. 33-34), pensait au contraire qu'en un cas au moins, saint Augustin avait fait cette application. Il me semble difficile de ne pas lui donner raison, malgré les arguments que M. Darmet lui oppose. La grâce dont saint Augustin explique la production en ayant recours à la notion, sinon au terme même, de raison séminale est aussi celle dont il dit qu'elle est signifiée par les miracles. Ce ne peut donc être, comme le voudrait M. Darmet, quelque grâce exceptionnelle et miraculeuse. C'est plutôt d'une manière très générale la grâce du Christ par laquelle nous obtenons le salut.

Saint Thomas parle le plus souvent de puissance obédientielle là où saint Augustin parlerait des raisons séminales. La puissance obédientielle ne dit formellement, elle aussi, que passivité pure à l'égard d'un effet divin. Mais si elle exclut par conséquent toute efficience du côté de la nature, elle n'exclut pas nécessairement toute convenance positive à l'égard d'un don de Dieu. Aussi saint Thomas, qui applique surtout la notion de puissance obédientielle au problème du miracle, peut-il l'appliquer également, — et il ne s'en fait pas faute, — à la capacité de la nature humaine vis-à-vis de la grâce et de la fin surnaturelle.

En quoi consiste d'après saint Thomas la convenance positive qui existe entre notre nature et la fin surnaturelle? M. Darmet adopte l'interprétation d'après laquelle saint Thomas reconnaît l'existence, dans la nature humaine, d'un appétit inné, nullement efficace et nullement exigitif, de la fin surnaturelle. On sait combien ce point d'exégèse thomiste est controversé. M. Darmet n'a pas apporté d'argument nouveau en faveur de l'interprétation à laquelle il se rallie. On retiendra en tout cas qu'en bonne doctrine thomiste, si la notion de puissance obédientielle dit un aspect du rapport essentiel de la nature à la grâce, elle n'exprime pas cependant toute la réalité de ce rapport.

L'étude de M. Darmet est faite de première main; elle est méthodique et en général convaincante. Puisse-t-il la faire suivre d'autres travaux non moins utiles à la science théologique. Éd. Dhanis, s. i.

R. Garrigou-Lagrange, O. P. *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel. Nature et surnaturel.* Coll. Bibliothèque française de philosophie. 3e série. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (20 × 13 cm.), 344 p. Prix : 20 frs.

« Après avoir pendant une trentaine d'années, expliqué aux étudiants en théologie les œuvres de saint Thomas, notamment son *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* et presque tous les traités de sa *Somme*

théologique, nous avons eu l'idée de souligner ici ce qu'il y a de clair et ce qui reste de mystérieux dans la solutien traditionnelle et thomiste des grands problèmes de la connaissance en général, de notre connaissance, soit naturelle, soit surnaturelle de Dieu, et dans celle des questions de la grâce ». C'est ainsi que le P. Garrigou-Lagrange présente ce livre où il a réuni diverses études sur la philosophie et la théologie. On connaît la doctrine solide et profonde du docte professeur, ses exposés lumineux, un peu simplificateurs, son ton assuré.

Les chapitres intitulés : *L'existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu est-elle démontrable? La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer? La surnaturalité de la foi*; nous paraissent les plus fouillés. Ils méritent aussi d'être signalés, non pas précisément à cause de leur nouveauté, — ceux qui ont suivi la production scientifique du P. Garrigou-Lagrange auront l'impression du déjà vu, — mais à cause de leur valeur intrinsèque et de l'intérêt suscité aujourd'hui par les sujets qu'ils traitent.

Éd. DHANIS, S. I.

P. Tiberghien. *La science mène-t-elle à Dieu?* Paris, Bloud et Gay, 1933, (19 × 12 cm.), 216 p.

Ce livre résume un enseignement donné pendant plusieurs années aux étudiants en médecine et aux étudiants de l'École industrielle des Facultés catholiques de Lille. Il ne suppose pas chez le lecteur les connaissances scientifiques des spécialistes; mais il ne vise cependant qu'un public sérieusement instruit. Il s'attache à montrer comment la science pose devant les divers objets qu'elle soumet à son investigation, — la matière, la vie, l'évolution, la conscience, la société, la morale, — des problèmes insolubles pour elle, mais inéluctables pour l'homme : les problèmes philosophiques et religieux. Je ne connais pas d'ouvrage très semblable à celui de M. l'abbé Tiberghien; et j'admire l'art avec lequel l'auteur, sans cesser d'être exact, s'entend à rendre accessibles des questions difficiles. Signalons, parmi les chapitres les plus réussis, celui qui est consacré non plus aux objets de la science et à leur rapport avec les objets de la religion, mais à l'union de l'esprit scientifique et de l'esprit de foi.

Franchissant délibérément les limites de son sujet, l'auteur expose une analyse de l'acte de foi qui s'inspire surtout du Père Rousselot. Peu de théologiens lui concéderont que la grâce soit physiquement nécessaire pour rendre possible un jugement certain de crédibilité. On pourrait souhaiter aussi que les notions de signe et d'interprétation synthétique, qui sont en effet souverainement importantes, fussent mieux tirées au clair. La définition du signe empruntée à M. Masure est-elle très éclairante?

Malgré ces réserves, nous nous plaisons à reconnaître encore une fois les qualités de cette « introduction scientifique à la question religieuse ». Elle est de nature à écarter beaucoup de malentendus. Elle rendra aussi des services signalés aux ecclésiastiques chargés de l'enseignement religieux.

Éd. DHANIS, S. I.

G. Desgrippes. *Études sur Pascal. De l'automatisme à la foi.* Coll. Cours et documents de philosophie. Paris, Téqui, 1935, (23 × 15 cm.), X-138 p. Prix : 12 frs.

Voici une bonne contribution aux études pascaliennes. Elle cherche à préciser quelle est exactement la pensée de Pascal sur la voie qui conduit de la « croyance par coutume » à la « croyance par inspiration ». Les trois premiers chapitres sont surtout exégétiques. Le premier traite du problème psychologique de la croyance par habitude, le deuxième de l'humilité, de la raison et de la foi, le troisième de la croyance par coutume et de la croyance inspirée. Le quatrième chapitre, — qui s'intitule : *Examen de la pensée religieuse de Pascal*, — est davantage critique. Il met en lumière la place centrale de la charité dans les *Pensées*, et il s'efforce de définir et d'apprécier le sentiment de Pascal sur la puissance respective de la raison et de la foi à l'égard de la connaissance de Dieu. En lisant ces pages, on se prend à regretter que l'auteur n'ait pas soumis à un jugement critique aussi poussé la psychologie pascalienne de la foi par coutume et par inspiration. Deux appendices fort intéressants situent la pensée de Pascal par rapport à celle de Descartes, en ce qui concerne les animaux-machines et l'automatisme psycho-physiologique.

Éd. Dhanis, s. i.

J. Mausbach. *Grundzüge der katholischen Apologetik.* In fünfter und sechster Auflage neubearbeitet und herausgegeben von G. Wunderle. Coll. Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen studium. Munster, Aschendorff, 1934, (23 × 15 cm.), VIII-196 p. Prix : 3,80 Mk.

Ce livre d'environ deux cents pages comprend le traité de la révélation chrétienne et celui de l'Église. Sa doctrine classique, ses qualités d'ordre et de clarté, en font un bon manuel. Le nom de l'auteur et celui du reviseur de la cinquième édition suffisent à le recommander. La bibliographie qui signale surtout les ouvrages de langue allemande a été mise à jour.

É. D.

L. Capéran. *Le problème du salut des infidèles. Essai historique.* Nouv. éd., Toulouse, Grand Séminaire, 1934, (23 × 14 cm.), XII-616 p.

L. Capéran. *Le problème du salut des infidèles. Essai théologique.* Nouv. éd., Toulouse, Grand Séminaire, 1934, (23 × 14 cm.), VIII-150 p.

O. Karrer. *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum.* 2e éd., Fribourg en Brisgau, Herder, 1934, (24 × 15 cm.), X-264 p. Prix : 6,50 Mk.

Deux ouvrages récents, la réédition des « essais » de M. Capéran sur *le salut des infidèles*, et le livre de M. Karrer sur *le christianisme et le phénomène religieux dans l'humanité*, abordent, sous des angles différents, un même problème : Si la religion chrétienne est la vraie religion, une

vie religieuse qui n'est pas commandée par une adhésion expresse à la révélation chrétienne peut-elle néanmoins avoir une valeur dans l'économie du salut? M. Capéran pose la question de principe. Il examine tout d'abord les solutions qu'elle a reçues dans la tradition patristique et scolastique, — c'est l' « essai historique ». Il cherche ensuite à déterminer la solution qu'elle requiert, — c'est l' « essai théologique ». M. Karrer est surtout soucieux de relever, dans la diversité concrète des religions non chrétiennes, les signes d'une croyance au moins confuse au vrai Dieu, et d'une attitude religieuse foncièrement droite.

Les deux ouvrages se complètent. Vers la fin de son « essai historique », M. Capéran parle d' « un livre qui n'a pas été écrit » et qui devrait l'être, d'un livre qui tâcherait de comprendre et d'apprécier le phénomène religieux universel en fonction de la transcendance de la religion révélée. C'est ce livre que M. Karrer nous a donné. La synthèse qui y est proposée dépend évidemment de la solution que le problème du salut des infidèles reçoit en principe. L'auteur se devait donc d'exposer cette solution. Il l'a fait; mais sans y mettre autant de précision théologique que M. Capéran. En ce qui concerne le vrai sens du principe : « Hors de l'Église point de salut », et la nature de la foi absolument nécessaire au salut, l' « essai théologique » de M. Capéran, sans s'opposer en rien d'essentiel aux conclusions de M. Karrer, y ajoute cependant une dernière mise au point.

La première édition des « essais » de M. Capéran avait paru en 1912. Dans la nouvelle édition, l'auteur prend position à l'égard de contributions nouvelles, comme celle du Cardinal Billot ou du P. Straub, et par rapport à la controverse récente entre le Chanoine Glorieux et le Père Hugueny. Mais la thèse essentielle reste la même : La seule solution qui semble répondre à la fois aux exigences de la tradition et aux faits à expliquer, est celle qui montre : 1° comment les hommes auxquels la révélation chrétienne n'a pas été proposée peuvent croire au moins confusément l'objet principal de la foi — Dieu rémunérateur surnaturel — en répondant à une inspiration et à une attirance secrète de la grâce; 2° comment ces hommes peuvent dès lors, avec le concours de la grâce, aimer Dieu, leur fin surnaturelle; 3° comment un tel amour de Dieu les rend membres de l'Église par le vœu implicite de leur cœur. Bien entendu, l'inspiration de la grâce qui donne accès à la foi, peut éclairer et élever des vérités acquises par ailleurs, en particulier celles que transmettent les diverses traditions religieuses. Dès sa première édition, l'étude de M. Capéran avait reçu des appréciations très élogieuses et tout à fait méritées. Qu'il suffise de les rappeler à présent. La principale difficulté de la solution proposée concerne le motif formel de la foi, le témoignage divin. Qu'une inclination de la grâce vers notre fin surnaturelle puisse manifester d'une façon au moins confuse l'objet principal de la foi, cela se conçoit sans trop de peine. Mais comment cette inclination de la grâce propose-t-elle le même objet comme garanti par un témoignage divin? L'auteur donne des éléments de réponse fort précieux. Il nous semble cependant que toute cette question pourrait encore progresser.

Chez M. Karrer. nous l'avons dit, la question du salut des infidèles passe de la zone abstraite des principes théologiques au domaine concret de l'histoire des religions. Il se demande donc quelle valeur peuvent prendre dans l'économie du salut les formes non chrétiennes de la vie religieuse. Un sens aigu des réalités psychologiques et religieuses, et une érudition de bon aloi lui permettent de découvrir, dans les religions non chrétiennes et même sous la gangue des conceptions rudimentaires ou grossières, des traces d'une connaissance au moins confuse du vrai Dieu. En transmettant cette connaissance et en imposant une discipline rituelle et morale, les religions non chrétiennes pourraient, dans une certaine mesure, servir de cadre à une vie religieuse secrètement animée par la foi et la charité.

L'interprétation du phénomène religieux à laquelle aboutit M. Karrer ne s'arrête pas, on le voit, au dualisme bergsonien, qui oppose les « religions statiques » et la « religion dynamique » comme des religions « de direction opposée » qui n'auraient guère de commun entre elles que le nom. Cette interprétation plus synthétique est-elle suffisamment fondée? Nous le pensons. Mais il est clair que ses fondements ne sont pas d'ordre purement historique. Ceci n'est pas vrai uniquement à raison des jugements de valeur qu'elle implique, et qui ne relèvent pas de l'histoire, comme l'auteur en fait justement la remarque. Mais déjà pour discerner dans toutes les religions et à travers leurs conceptions souvent si déformantes un certain sens du Dieu transcendant, il semble nécessaire de les comprendre en fonction de quelques présupposés philosophiques ou théologiques, sur la structure de l'esprit humain et sur la finalité religieuse qui travaille toute l'humanité. Par cette voie, on peut acquérir le droit d'interpréter les formes inférieures de la croyance religieuse à la lumière des formes supérieures, et de donner ainsi toute leur portée à des indices qui seraient assez ambigus autrement. Si nous ne nous trompons, cette manière de voir s'accorde bien avec la pensée de l'auteur.

A la lumière de la révélation chrétienne, ne pourrait-on pas essayer d'approfondir encore l'interprétation de l'histoire religieuse de l'humanité, et de préciser davantage le rapport qui unit et oppose à la fois le fait religieux chrétien et le fait religieux non chrétien? La révélation nous enseigne que toute l'humanité est comprise dans une économie surnaturelle de pardon et de salut. Cette vérité ne rend-elle pas intelligibles les aspirations mystiques et l'appel émouvant du « salut » qui réapparaissent sous tant de formes diverses dans l'histoire des religions? Ne permet-elle pas dès lors de comprendre d'une part le fait religieux non chrétien comme l'expression des pressentiments, des tâtonnements, des écarts aussi, d'une humanité pécheresse, mais conviée au salut surnaturel par l'action secrète de la grâce, et d'autre part la révélation chrétienne comme la bonne nouvelle du salut clairement et publiquement annoncée par Dieu à l'humanité? Je ne veux pas dire que ce point de vue soit totalement absent de l'œuvre de M. Karrer; mais j'aurais souhaité qu'au lieu d'être l'objet de remarques incidentes, il prît une place centrale.

En tout cas nous sommes reconnaissants à l'auteur de ce qu'il nous a donné déjà; le reste il nous le donnera peut-être plus tard. Les grandes questions

que l'histoire des religions fait surgir se posent nécessairement aujourd'hui à beaucoup de chrétiens. Ceux qu'elles intéressent ou inquiètent trouveront dans le livre de M. Karrer le moyen de comprendre à la fois la transcendance absolue du christianisme et la valeur relative des autres religions. La confiance accordée à certaines théories ethnologiques récentes est peut-être excessive. L'emploi du terme « panenthéisme » n'est pas heureux. Mais ce sont-là des détails. Les deux éditions que ce livre a eues en quelques mois témoignent de son opportunité et de sa valeur. Le charme d'un style très clair, très vivant et souvent tout chargé d'émotion, est sans doute pour quelque chose dans ce succès mérité.

Éd. DHANIS, S. I.

***S. Lösch.** *Deitas Iesu und antike Apotheose. Ein Beitrag zur Exegese und Religionsgeschichte.* Rottenburg, Bader, 1933, (24 × 16 cm.), XVI-138 p. Prix : 7,50 Mk.

M. Lösch étudie la foi primitive à la divinité de Jésus au point de vue de ses rapports avec l'apothéose et le culte des souverains dans l'hellénisme. Cette foi est-elle due, comme le veut l'école de l'histoire comparée des religions, à une divinisation du Messie opérée dans les premières communautés hellénistiques, ou au contraire repose-elle, conformément au témoignage des évangiles, sur les déclarations de Jésus lui-même ?

Une première section du livre étudie d'une manière très fouillée deux manifestations de l'horreur inspirée au christianisme primitif par l'apothéose (Actes 12, 20-23; — 14, 7-21). La seconde section traite des résistances que le culte des souverains rencontra dans le monde païen lui-même : opposition des philosophes, attitude réservée d'Auguste, réprobation de Tibère et de Claude. Mais ces résistances, qui se manifestèrent surtout en Occident, ne purent arrêter le courant. La troisième section a pour objet l'attitude de Paul et de Luc, son collaborateur, à l'égard de l'apothéose. De la part du pharisien converti, il fallait s'attendre à une opposition radicale. C'est bien elle qui ressort de l'*Épître aux Romains* (I, 18-23), et qui est d'ailleurs la conséquence nécessaire de la théologie et de la christologie pauliniennes. L'évangile de l'enfance que nous a donné Luc présente des coïncidences stylistiques frappantes avec certains écrits du milieu hellénistique, proclamant eux aussi la venue d'un enfant divin et son règne sur le monde. Il se peut que le style de Luc dépende ici partiellement de certaines formes littéraires stéréotypées. Mais les premières pages du troisième Évangile suivent certainement une source chrétienne tout imprégnée de données et de locutions judaïques. Le fond du récit ne saurait avoir une origine hellénistique.

Si la foi à la divinité de Jésus si étonnante dans une religion sortie du judaïsme, ne s'explique pas par des influences hellénistiques, ne faut-il pas qu'elle se rattache à l'enseignement même de Jésus ? C'est ce que disent les documents. L'auteur examine leur témoignage dans la quatrième section du livre. Il analyse successivement les principales déclarations de Jésus sur le mystère de sa personne, telles qu'elles sont rapportées par les synoptiques et par l'Évangile de saint Jean.

En lisant ce résumé, on aura peut-être été étonné de n'y voir aucune mention, ni d'une recherche sur les premières manifestations du culte de Jésus dans l'Église naissante, ni d'une étude du titre « κύριος » ni d'un exposé de la christologie paulinienne. Ces points n'ont pas été traités *ex professo*. On peut le regretter. Car ils ne sont pas étrangers au sujet, et leur importance est considérable.

Les exposés de l'auteur mettent en œuvre une grande richesse d'information et témoignent d'un souci constant d'épuiser en quelque sorte la portée significative des textes analysés. Il est rare qu'il aborde une question sans y mettre en lumière quelque aspect nouveau. Telle ou telle interprétation peut être forcée. Par exemple la similitude entre la question solennelle de Caïphe à Jésus, et les apostrophes que les démons avaient adressées au Maître par l'intermédiaire des possédés, ne prouve tout de même pas que le grand prêtre ait voulu faire allusion à ces témoins compromettants. Heureusement ces excès d'interprétation ne sont pas fréquents. Le plus souvent l'exégèse de l'auteur est très riche et rigoureusement garantie. Par cette solidité et par l'abondance des renseignements historiques et bibliographiques, le livre de M. Lösch sera très utile à l'historien des origines chrétiennes et au théologien.

Éd. DHANIS, S. I.

THÉOLOGIE MORALE ET PASTORALE

P. Gury, S. I., R. Tummolo, S. I. et Th. A. Jorio, S. I. *Compendium theologiae moralis. Vol. II pars prima.* 5e éd., Naples, D'Auria, 1935, (25 × 17 cm.), 278 p.

La matière de ce volume est presque exclusivement canonique, puisqu'elle va des devoirs particuliers au sacrement d'Eucharistie (inclus). Le principal mérite du commentaire consiste dans l'abondance des questions pratiques proposées et résolues d'après les meilleurs auteurs.

Dans le traité *De Religiosis*, on constate, non sans étonnement, que le paragraphe sur la clôture suit immédiatement les notions sur le postulat et est suivi d'un chapitre sur la vocation religieuse. Le noviciat est d'ailleurs traité avant le postulat. Quelle pourrait être la raison de ce désordre ?

C'est évidemment un mérite de mentionner l'abus de la dichotomie, à propos des devoirs des médecins. Mais si on est réduit à en donner la notion et la valeur morale en six lignes, il faudrait au moins renvoyer à l'un ou l'autre article ou ouvrage sur ce point.

Enfin l'on voudrait que les moralistes ne se croient plus tenus de citer saint Thomas ou saint Alphonse pour appuyer les affirmations de la morale la plus obvie et la plus élémentaire. De même on pourrait s'écarter de ces grands docteurs pour motiver les solutions trop clairement dues à la mentalité du XIIIe ou du XVIIIe siècle.

J. CREUSEN, S. I.

Cl. Marc, Fr. X. Gestermann et J. B. Raus, C. SS. R. *Institutiones Alphonsianae seu doctoris ecclesiae S. Alphonsi Mariae de Ligorio doctrina moralis ad usum scholarum accommodata. Tomus II.* 19e éd., Lyon, Vitte, 1934, (24 × 16 cm.), 906 p. Prix : 40 frs.

L'on a relevé à plusieurs reprises déjà dans cette revue (LV, 1928, p. 783 ; LXI, 1934, p. 753) la richesse de renseignements et la clarté d'exposition de cet ouvrage. En parcourant le tome second de cette 19e édition, nous avons été frappé par le soin du R. P. Raus à tenir très à jour la documentation de son excellent manuel : dernières décisions romaines, travaux récents, articles de revues, tout est cité à point nommé. De-ci de-là l'auteur a ajouté un bref exposé de doctrine. Les travaux du R. P. Raus sur la vie religieuse lui ont permis de donner en une bonne soixantaine de pages un traité moral et canonique très substantiel sur l'état de perfection. Souhaitons que les moralistes se rallient de plus en plus à l'opinion si bien fondée en raison, que le Révérend Père propose pour la matière grave contre le vœu de pauvreté

Au n. 1540, Quaesitum, il aurait autant valu renvoyer au c. 821, § 3 qu'au décret du Saint-Office du 1er août 1907 ; au n. 1561, nous ne voyons pas pourquoi le R. P. est peu enclin à permettre au malade visé dans le c. 858, § 2 de communier deux fois par semaine non à jeûn et les autres jours à jeûn au prix d'un effort notable. Nous nous excusons de relever de pareilles vétilles dans un travail si considérable. Au point de vue pastoral et liturgique ce manuel est également très complet. Enfin, une table alphabétique très détaillée permet d'utiliser largement les immenses ressources de doctrine et d'érudition contenues dans les 1.700 pages de ces deux volumes d'Institutiones. É. BERGH, S. I.

J. Ubach, S. I. *Theologia moralis Tomes I-II.* 2e éd., Buenos Ayres, « San Miguel », 1935, (24 × 17 cm.), XXIV-682 p., XVII-772 p.

La seconde édition de la Théologie Morale du P. Ubach, S. I, professeur à Buenos-Ayres, constitue un très bon manuel pour l'enseignement de cette discipline. Il s'inspire de l'ordre habituel des traités de morale ; mais il se recommande par la sobriété et la clarté de son exposé, qu'une disposition typographique bien réussie fait encore valoir davantage.

C'est un manuel sérieux, parce que le P. Ubach établit solidement les principes sur lesquels il fonde ses solutions. Notons à ce point de vue les excellents petits résumés dogmatiques sur les sacrements dans le second volume. L'auteur sait remettre une question à l'étude et discuter, dans leurs sources, les opinions de moralistes, par exemple, au tome II, p. 211-216, sur le mensonge en confession. Ce manuel a aussi le mérite d'être de son temps : l'auteur donne un avis sur les questions les plus actuelles : objecteurs de conscience, euthanasie, eugénisme, continence périodique. Souhaitons, à l'occasion d'une prochaine édition, de nouveaux progrès dans ce sens, en matière par exemple de scandale (cinéma, T. S. F.), de jeûne, de travail du dimanche, etc. Nous relevons à divers endroits de très bons conseils de théologie pastorale. Dans le vol. II, le traité sur le Mariage est si complet

qu'il fait songer aux bons commentaires du Code en cette matière. Adapté spécialement à la législation civile des pays de langue espagnole, l'ouvrage cite cependant toujours aussi notre Code Civil. Cela contribuera à lui assurer dans nos régions la diffusion qu'il mérite. É. Bergh, s. i.

H. Davis, S. I. *Moral and pastoral theology. 4 vol.* Coll. Heythrop Theological Series, II. Londres, Sheed and Ward. 1935, (22 × 14 cm.), xx-362 p., x-432 p., xviii-564 p., xiv-386 p. Prix : 7,6 sh. le volume.

Dans l'introduction de ce Manuel de théologie morale en quatre volumes, l'auteur nous dit clairement son but et la méthode qu'il compte suivre. Son intention est d'exposer complètement la matière ordinairement traitée dans ce genre d'ouvrages. Écrit pour des prêtres dans le ministère et sans doute aussi pour des étudiants en théologie, son but n'est pas de faire progresser la science même de la théologie morale, mais de leur fournir toutes les connaissances nécessaires ou utiles dans l'administration du sacrement de pénitence et la direction des âmes. Dès lors, les parties canoniques d'un cours pratique de théologie morale seront traitées avec un soin particulier et des développements assez considérables.

Après l'exposé très clair des principes, suivent toujours des applications plus ou moins nombreuses d'après la matière et souvent d'excellentes notes pastorales. La partie pratique est spécialement adaptée aux mœurs des pays anglo-saxons. En général l'auteur est plutôt large dans le choix de ses opinions personnelles, sans tomber d'ailleurs dans l'arbitraire ou le laxisme.

Si l'on s'étonnait de l'ampleur donnée à l'exposé de l'avortement indirect, surtout dans les cas de grossesse extra-utérine, il faudrait se rappeler que le P. Davis a fait sur ce sujet une enquête assez étendue et défendu en plusieurs articles de revues la licéité de l'ablation de la trompe avec le sac fétal.

On pourrait souhaiter une compréhension plus adéquate des circonstances actuelles dans la détermination des conditions d'une guerre juste (II, p. 120). L'auteur est mieux inspiré quand il explique la malice du péché solitaire (II, p. 212) que dans le raisonnement par lequel il condamne la luxure directe en général (II, p. 177).

Ce traité de théologie morale et pastorale sera fort bien reçu, croyons-nous, par les prêtres voués au saint ministère et tous les professeurs de religion. Aux professeurs de théologie il fournira la matière de « cas » abondants. A tous les prêtres, il sera un précieux memento de la doctrine commune sur les principaux devoirs du chrétien.

Nous croyons que l'auteur est trop modeste dans son introduction et nous nous permettons de croire que, même aujourd'hui, toute originalité n'est pas interdite à ceux qui publient semblables manuels. Celui-ci fera certainement honneur à l'*Heytrop Theological Series* J. Creusen, s. i.

J. Mausbach. *Katholische Moraltheologie. I Band. Die allgemeine Moral.* 7e éd. éditée par P. Tischleder, Munster, Aschendorff, 1936, (23 × 15 cm.), xvi-434 p. Prix : 6,67 Mk.

La « Théologie morale » de J. Mausbach se distingue par la précision des

notions, la vigueur du raisonnement, l'exposé systématique des principes, la mise en valeur des travaux les plus modernes. Le Dr Tischleder, à qui nous devons la 7e édition, a soigneusement conservé la pensée et les formules mêmes de l'auteur. Il a même emprunté à d'autres publications de Mausbach ou à ses opinions bien connues les compléments insérés dans le texte. La bibliographie à été aussi mise à jour.

Dans le plan, deux parties s'écartent de l'ordre habituel en ce genre d'ouvrages. Le traité des actes humains est placé après ceux de la loi et de la conscience; avant le traité du péché, nous avons un exposé très substantiel des vertus et de l'acte méritoire. Si l'on peut contester l'opportunité de la première inversion des traités, on ne peut que se réjouir de voir donner à une étude des actes et habitus vertueux le pas sur la violation de l'ordre moral.

Les développements donnés à l'exposé des notions et principes sur la fin naturelle et surnaturelle, ainsi que sur les normes de la moralité, ajoutent à la théologie morale ce qu'il y a de plus essentiel dans l'éthique. Dans un ouvrage en langue vulgaire, c'est là un avantage indiscutable. Il faut de même louer le chapitre sur l'état de perfection qui fait suite à l'analyse des notions de loi et de conseil.

Nous nous permettons de signaler quelques imperfections de ce bel ouvrage. La différence entre la théologie morale et l'ascétique nous paraît manquer absolument de précision et d'exactitude (p. 4). La question des *doutes de fait* est très incomplètement traitée (p. 167-168). On voudrait aussi voir développer davantage le rôle de l'action extérieure dans la moralité du sujet (p. 292).

En général les ouvrages en langue française sont très insuffisamment représentés. Les articles de M. Ranwez (et non Banvez) et les nôtres sur l'imperfection n'ont manifestement pas été utilisés là où ils sont cités; on les attendait, avec plusieurs autres articles très importants sur la distinction entre l'obligation et le conseil, dans le chapitre détaillé consacré à cette question.

Nous ne pouvons assez recommander cet excellent traité de théologie et regretter une fois de plus que rien de semblable n'existe en français.

J. Creusen, s. i.

B. Lavaud, O. P. *Le monde moderne et le mariage chrétien.* Coll. Moralia. Paris, Desclée De Brouwer, 1935, (20 × 13 cm.), 438 p. Prix : 20 frs.

Ce livre est sorti d'une série de conférences données à Fribourg, en Suisse, devant un public où se côtoyaient prêtres et laïcs, étudiants et gens du monde. On y trouvera l'exposé des théories modernes les plus hardies contre l'unité et l'indissolubilité du mariage, sur le droit ou même le devoir des relations volontairement infécondes. La réfutation s'appuie avant tout sur la magistrale Encyclique *Casti Connubii*. Avec le Souverain Pontife, l'auteur cherche avec raison à préciser les conditions d'un retour à une juste conception de la morale conjugale. Dans une « note additionnelle », il critique à bon droit les motifs très insuffisants, parce que trop intéressés, de ceux qui voudraient, en dehors d'une rénovation morale et religieuse, relever le taux de la natalité.

Les problèmes les plus ardus posés par le droit naturel ou la doctrine spécifiquement catholique du mariage sont clairement expliqués et parfaitement résolus. Peut-être l'auteur eut-il dû prendre position avec plus de fermeté dans certaines controverses entre écrivains catholiques, par exemple sur l'illicéité de la coopération à l'acte conjugal vicié par l'emploi d'un préservatif (p. 94).

Pour les laïques cultivés et les prêtres, cette « somme du mariage chrétien » fera, nous le souhaitons, l'objet d'une lecture attentive et d'une étude très fructueuse. Il est grand temps de dissiper l'ignorance plus ou moins volontaire de beaucoup de chrétiens et d'éclairer les consciences faussées par le silence coupable, même de certains prédicateurs ou de certains confesseurs.

J. Creusen, s. i.

D. A. Linnebank, O. P. *Het huwelijk in voorbereiding, wezen en beleving.* Ruremonde, Romen, 1935, (20 × 16 cm.), 292 p. Prix : 40 frs.

Cet excellent et beau livre sur le mariage chrétien, sa nature, sa préparation et sa pratique, reproduit les conférences de l'auteur, augmentées de beaucoup de précisions physiologiques, morales, canoniques et légales. C'est dire qu'il s'adresse à des personnes formées et d'une certaine instruction. Cette « encyclopédie matrimoniale » devrait être munie d'un index alphabétique facilitant des recherches rapides. Nous aurions insisté davantage sur le respect que le mari doit à son épouse (p. 253, 262), sur la nullité de toute promesse de mariage non écrite (p. 141) : il faut profiter de toute occasion pour prévenir les jeunes personnes contre la tromperie et la séduction. A certains endroits, l'auteur aurait pu accentuer la note sévère (p. 238, 239). Mais, nous le constatons avec plaisir, il estime la « continence périodique » un « mode anormal de se comporter dans le mariage (p. 245); s'y livrer sans bon motif est déraisonnable et injustifiable;... le grand danger de la publicité donnée à la méthode Ogino-Knaus consiste dans le fait que beaucoup la pratiqueront sans nécessité (p. 252) : l'expérience, hélas! l'a déjà prouvé... Heureusement qu'on proteste maintenant de tous côtés contre les applications injustifiées; car, si le « système » se généralise sans motifs suffisants, il peut devenir une catastrophe pour l'Église et la société... » C'est le ton prudent et sévère, qu'on perçoit chez d'autres Pères Dominicains, comme Doodkoote, Lavaud, Van Overbeke...

Nous regrettons que les innovations orthographiques néerlandaises déparent ce beau livre : cela nuit à son bon accueil en Belgique.

J. Salsmans, s. i.

Dr G. Clément. *Le droit de l'enfant à naître. Réflexions pour les médecins et les non médecins* 7e éd., Bruges, Bayaert, 1935, (19 × 12 cm), 186 p. Prix : 12 frs.

Ce petit livre répond fort bien à deux questions : pourquoi l'avortement direct est-il toujours une faute très grave? pourquoi est-il, du point de vue purement médical, presque toujours condamnable?

A côté d'une doctrine morale rigoureusement exacte, on trouvera dans ces

pages un véritable arsenal de faits, dûment constatés par des spécialistes de la gynécologie, qui démontrent l'inanité des prétendues indications thérapeutiques de l'avortement. Si celui-ci ne s'impose presque jamais, même au point de vue exclusivement médical, il crée, dans un très grand nombre de cas, un danger redoutable pour la santé ou la vie même de la mère.

Avec d'autres savants médecins, le Dr Clément se fait le défenseur de « l'expectative armée » dans les cas de grossesse « extra-utérine ». Il y a là pour les moralistes et les confesseurs une indication précieuse.

Il faut faire connaître la brochure du Dr Clément à tous les médecins, surtout à ceux dont la carrière commence, aux époux cultivés, aux infirmières.

Elle devrait se trouver dans la bibliothèque de toutes les maternités et cliniques chirurgicales, même de religieuses. J. CREUSEN, s. i.

M. Levallet-Montal. *Pour les vingt ans de Colette.* Paris, Desclée De Brouwer, 1935, (19 × 12 cm.), 288 p. Prix : 12 frs.

Quand il faut expliquer à de grandes jeunes filles la nature et les raisons des commandements de Dieu sur la chasteté, quand on veut répondre aux questions de jeunes épouses sur les devoirs du mariage ou, mieux encore, les préparer à les résoudre elles-mêmes, on éprouve parfois un singulier embarras. On craint, — nous plaignons ceux qui ne craignent pas, — de froisser une légitime pudeur, d'induire en erreur si l'on est incomplet, de paraître ou d'être indélicat si l'on dit tout. Renvoyer la jeune fille à sa mère ou la jeune femme à son mari est souvent une échappatoire sans profit ou même positivement nuisible. Reste le livre. Jusqu'ici nous ne connaissions guère que celui de Mme Harmel sur l'éducation des filles, qui fût assez complet sur ce point délicat de la chasteté. En voici un second, dont l'objet est plus étendu, la doctrine plus développée et aussi sûre, la délicatesse et la fermeté d'expression irréprochables. Ecrit par une femme et une éducatrice pour des jeunes filles et des jeunes femmes, on peut en conseiller la lecture à toutes les jeunes filles de vingt ans et on doit la recommander à toutes les jeunes femmes, aux mères et aux éducatrices, religieuses ou laïques. J. CREUSEN, s. i.

H. J. Radermacher. *Prudence et Réserve.* Simples réflexions sur la méthode Ogino-Knaus-Smulders relative à la continence périodique dans la vie conjugale. Traduit de l'allemand par LECTOR. Paris, Casterman, 1935. (19 × 12 cm.), 58 p.

Le but principal de cette brochure est de protester contre l'apparente approbation par le Dr Smulders d'un recours généralisé à la stérilité volontaire par le choix des jours agénésiques. Il n'y a rien à redire aux conclusions formulées aux pp. 57 et 58. Par l'effet de la réaction, l'auteur interprète trop sévèrement l'attitude du Dr Smulders. Mais il est juste de constater que la généralisation de la méthode Ogino-Knaus, porterait gravement atteinte à l'honnêteté et au bonheur de la vie conjugale.

La traduction est souvent un peu dure. P. 11, les mots « pendant les 20 à 25 jours », au lieu de « du 20e au 25e jour » faussent complètement le sens.

J. CREUSEN, s. i.

R. Bettazi. *Noces pures, noces fécondes. Au jeune époux chrétien.* Traduit de l'italien par J. Thomas-D'Hoste. Turin, Marietti, 1935, (20 × 13 cm.), 112 p. Prix : 5 frs.

Ces conseils donnés au mari pour les débuts de la vie conjugale n'omettent rien de ce qui doit être dit et restent pourtant dans les limites que doit s'imposer un livre écrit pour tous. Le rappel constant de la dignité surnaturelle de l'union matrimoniale et la délicatesse des termes ont permis à l'auteur de relever aux yeux de l'époux les détails les plus humbles de ses relations conjugales. J. Creusen, s. i.

M. Gatterer, S. I. *Geloof en kuischheid. Bovennatuurlijke beschouwingen over het geslachtsleven.* Louvain, De Vlaamsche Drukkerij, 1935, (18 × 13cm.), 144 p. Prix : 10 frs.

Le savant professeur de l'Université d'Innsbruck a refondu son « Erziehung zur Keuschheit » sous le titre « Im Glaubenslicht : Gedanken über das Geschlechtsleben. » Voici la traduction néerlandaise de ce dernier ouvrage, dûment munie de toutes les approbations ecclésiastiques. Et en effet peu de publications sur ce sujet — et elles sont légion — nous ont satisfait au même point. Sans entrer dans des considérations physiologiques superflues, le R. P. Gatterer expose, dans la forte lumière de la foi, ce que la nature ou plutôt son Auteur ont déterminé au sujet du corps humain et de son origine, du 6e et 9e commandement, de la pudeur et de la modestie, du mariage et du célibat. Ce petit volume devrait être mis entre les mains de tous les jeunes mariés et de tous les aspirants au mariage. J. Salsmans, s. i.

Mgr Toth Tihámer. *Eugenetiek en catholicisme.* Louvain, De Vlaamsche Drukkerij, 1935, (19 × 14 cm.), 116 p. Prix : 10 frs.

Aux intellectuels, qui ne connaîtraient pas encore les principes de la loi naturelle et chrétienne au sujet de l'eugénétique, ce livre pourra rendre de bons services. L'auteur, déjà si favorablement connu, expose les lois de l'hérédité (Mendel, etc.); le mouvement eugénique; la sélection par stérilisation, par avortement, par euthanasie, ce dernier mot étant pris dans un sens qui a peu de rapports avec l'eugénétique; les moyens positifs de promouvoir légitimement la santé publique. La variante du texte de *Casti Connubii*, où il est question de la stérilisation comme peine, donnée par les *Acta Apostolicae Sedis* (XXII, p. 604), ne pouvait passer inaperçue (p. 71) : il est clair maintenant que Rome n'a pas voulu se prononcer sur cette question. Les textes latins (p. 70-71) contiennent, hélas ! plus d'une faute d'impression.
J. Salsmans, s. i.

J. Vlerick. *Onderhoudjes over het huwelijk.* Saint-Nicolas, chez l'auteur, 1935, (18 × 13 cm.), 120 p. Prix : 10 frs.

Le sympathique professeur de l'École normale de Saint-Nicolas (Waas), a tre de conférences à l'Université de Louvain, a fait œuvre très utile en

publiant (28e mille!) ces « entretiens sur le mariage », sa conception chrétienne et sa préparation. Avec beaucoup de tact psychologique il donne aux jeunes filles adultes l'initiation morale et religieuse nécessaire. Les prêtres qui doivent parler à un tel auditoire trouvent ici la matière toute préparée; ils peuvent décider sagement entre quelles mains ils mettront ce petit volume. L'abbé Vlerick se réserve la vente, afin d'empêcher des imprudences de libraires qui feraient aboutir la brochure sous des yeux trop jeunes ou trop curieux. J. Salsmans, s. i.

J. Creusen, S. I. *Quelques problèmes de morale professionnelle.* Bruxelles-Paris, Édition Universelle, 1935. (26 × 16 cm.), 48 p. et une gravure hors-texte. Prix : 2.50 frs français; 3,50 frs belges.

On trouvera reproduit ici le texte intégral des leçons données par le R. P. Creusen à Rome pendant le Congrès international des infirmières catholiques (*Section des Religieuses*) des 25-29 août 1935. Elles avaient pour objet 1° les exigences actuelles de la formation des religieuses hospitalières; 2° l'examen des problèmes posés par leur coopération plus ou moins éloignée à des opérations illicites et 3° les directives actuelles du Saint-Siège au sujet des maternités tenues par des religieuses et des soins délicats à donner aux hommes.

Ce résumé indique suffisamment le public auquel ces pages sont destinées : les prêtres qui ont un ministère quelconque auprès des religieuses hospitalières ou visiteuses sociales, ces religieuses elles-mêmes et leurs supérieures. J. D.

F. Ter Haar, C. SS. R. *Casus conscientiae de praecipuis hujus aetatis peccandi occasionibus* Turin, Marietti, 1934, (23 × 15 cm.), VIII-184 p. Prix : 10 lires.

L'ouvrage du P. Ter Haar « De occasionariis et recidivis » a été, il y a quelques années, très remarqué chez les moralistes. C'est pour compléter et illustrer la doctrine qui y est contenue que le R. P. a composé ces « Casus conscientiae ». Dans une première section, il reprend, sous forme de cas, la doctrine générale de l'occasion de péché exposée naguère; dans la seconde il propose des cas sur les occasions les plus courantes (écoles, lectures, divertissements, fréquentations, modes, et même T. S. F.). Le cas est exposé longuement avec toutes ses circonstances; suivent les principes et très souvent d'excellents conseils de pastorale pour les confesseurs et les prédicateurs, enfin la solution. L'auteur fait donc œuvre de doctrine et de pratique dans cet ouvrage où la sûreté des principes et la connaissance des situations concrètes s'allient à la volonté très ferme de sauvegarder tant chez les individus que dans la masse des fidèles les saines exigences de la morale chrétienne. É. Bergh, s. i.

DROIT CANONIQUE

A. Perugini. *Concordata vigentia, notis historicis et iuridicis declarata.* Rome, Pontificium Institutum utriusque iuris, 1934, (25 × 17 cm.), VIII-344 p. Prix : 25 lires.

Depuis la guerre, de nombreux concordats ont été conclus. Il est intéressant de les trouver groupés dans un même recueil. Un bref exposé historique de la situation antérieure aux récents accords précède la publication du texte authentique. D'utiles notes expliquent et font ressortir la portée de certaines stipulations. En appendice, on trouve le texte des conventions antérieures au Pontificat de Pie XI et qui sont encore en vigueur : de là le titre de cet ouvrage. L'Index systématique aidera à se faire une idée du droit concordataire d'après guerre. Bref, publication opportune et bien réussie. É. BERGH, S. I.

M. Conte a Coronata, O. M. Cap. *Ius publicum ecclesiasticum. Introductio ad institutiones canonicas ad usum scholarum.* 2e éd., Turin, Marietti, 1934 (22 × 15 cm.), XX-318 p. Prix : 15 lires.

L'enseignement du droit public ecclésiastique s'est largement répandu depuis une quinzaine d'années. C'est un manuel classique que l'auteur nous offre, clair, basé sur la doctrine des bons auteurs, surtout de Cavagnis. Le sous-titre justifie l'exposé du début sur la nature du droit — ses divisions — un peu trop multipliées à notre gré —; il explique également pourquoi l'auteur a cru pouvoir terminer son ouvrage par un chapitre sur les « Fontes juris ». Le jugement porté sur la théorie du pouvoir directif nous paraît sévère « Vix effugere potest notam theologicam falsitatis ». (p. 107). L'argument en faveur du pouvoir indirect, tiré de la nature des deux sociétés est présenté de façon beaucoup trop détournée. — Pour l'auteur les concordats sont des contrats bilatéraux au sens large, — c'est-à-dire dont les obligations mutuelles ne sont pas strictement réciproques —, et il le prouve en faisant appel au texte même des conventions, à leur forme intrinsèque. L'étude de certains points du droit concordataire d'après guerre, par exemple en matière d'enseignement, de biens ecclésiastiques, d'associations, serait plus utile, pensons-nous, parmi les questions spéciales que les chapitres sur le Placet, l'appel comme d'abus et même l'histoire des immunités ecclésiastiques.

En appendice, la loi des garanties et les accords du Latran.

É. BERGH, S. I.

A. Hagen. *Pfarrei und Pfarrer nach dem Codex Iuris Canonici.* Rottenburg, Bader, 1935, (23 × 16 cm.) XVI-272 p. Prix : 7,20 Mk.

Dans l'administration ecclésiastique, l'office de curé est de très grande importance. Aussi peut-on être certain du succès qu'obtiendra, auprès des

canonistes et des prêtres du ministère, le commentaire très complet et très sûr que le Dr Hagen vient de publier des cc. 450-471. On n'y trouvera pas une histoire de l'institution curiale, mais l'exposé de la législation en vigueur, et de-ci, de-là des applications propres à l'Allemagne. La matière amène évidemment l'auteur à exposer d'autres points de la discipline, par exemple la sépulture ecclésiastique. Signalons l'intéressant chapitre sur les iura stolae et les oblations volontaires des fidèles : là, comme à propos des fonctions réservées, se révèle un grand souci d'objectivité fondée sur une saine interprétation des textes législatifs. Sans viser à être un ouvrage de pastorale, cet excellent commentaire ne peut manquer de donner aux curés une haute idée de leurs fonctions, en les éclairant de façon très exacte sur leurs devoirs et leurs droits. E. Bergh, s. i.

A. Blat, O. P. *Commentarium textus codicis iuris canonici. Liber III De rebus.* Partes II-VI. 2e éd., Rome, Angelicum, 1934, (23 × 15 cm.), 726 p.

Dans cette seconde édition de son Commentaire du livre III du Code (Pars II-VI), le R. P. Blat conserve son ancienne méthode, afin de garder à son œuvre une plus grande unité. Sur cette méthode, cette revue a déjà eu l'occasion jadis de porter un jugement (*N. R. Th.*, 1924, p. 308). Nous faisons nôtres les éloges et les regrets exprimés alors. Manifestement, ce commentaire dénote une grande science canonique, une connaissance étendue des sources officielles. Mais la méthode d'exposition ne met pas suffisamment en valeur ces richesses. Il faut une grande application au lecteur pour dégager la doctrine contenue dans de longues périodes où chaque terme du Code est suivi immédiatement de son commentaire. Parfois — comme à l'occasion du can. 1312, § 1 — une simple incise donne l'avis de l'auteur en des questions fort discutées. A ce propos l'on regrettera bien aussi que cette seconde édition, parfaitement bien à jour pour la documentation officielle, laisse si fort dans l'ombre les nombreux travaux et articles parus depuis la promulgation du Code.

Le texte complet de toutes les réponses de la Commission d'interprétation jusqu'au 30 avril 1934, publiée en appendice et d'après l'ordre du Code, rendra d'utiles services. É. Bergh, s. i,

B. Th. Timlin, O. F. M. *Conditional matrimonial Consent. An historical Synopsis and Commentar.* A Dissertation. Coll. The Catholic University of America Canon Law Studies, N. 89. Washington, The Catholic University of America, 1934; (23 × 15 cm.), X-382 p.

Dans notre société où les principes les plus certains sur la nature du mariage sont ignorés, méconnus ou niés par un si grand nombre d'hommes, la validité de beaucoup d'unions conjugales peut sérieusement être mise en question. Aussi une étude d'ensemble bien faite sur la nature et l'influence des conditions qui affectent le consentement matrimonial doit-elle être accueillie avec faveur. La thèse du R. P. Timlin est une excellente contribution à l'étude de ce problème complexe et difficile.

Pour la partie historique, il s'est largement inspiré du livre du Dr Mussarek, *Die bedingte Eheschliessung* (Vienne, 1892). Dans le commentaire il a utilisé abondamment les anciens canonistes, les décisions du Saint-Siège et les meilleurs commentaires parus après le Code. La critique des opinions courantes et l'analyse des notions et des principes relatifs à cette matière sont faites avec grand soin, indépendance et une certaine originalité. Ce travail contribuera certainement à améliorer l'exposé de cette partie si difficile du traité du mariage.

L'auteur ne recourt pas toujours aux dernières éditions des ouvrages cités. Le nombre et l'importance des fautes d'impression, surtout dans les citations, dépassent de beaucoup la mesure tolérée. On regrette aussi de voir la difficulté du sujet accrue encore par un style qui manque souvent de clarté.

J. Creusen, s. i.

J. Hollensteiner. *Die Spruchpraxis der S. Romana Rota in Ehenichtigkeitsprozessen seit Geltung des C. J. C.* Fribourg en Brisgau, Herder, 1934, (23 × 15 cm.), viii-164 p. Prix : 3,80 Mk.

Cet ouvrage présente un réel intérêt doctrinal et pratique. Se basant sur les décisions de la Rote postérieures au Code — non seulement celles publiées jusqu'ici, mais bien d'autres dont il a pu avoir communication, — l'auteur dégage la jurisprudence de ce tribunal dans les cas les plus importants et les plus fréquents de procès en nullité de mariage. Il considère aussi comme faisant en quelque sorte jurisprudence la seconde édition du « De Matrimonio » du Cardinal Gasparri. Après avoir élaboré la théorie dérivant des décisions, l'auteur publie les textes mêmes sur lesquels il se base. C'est assez dire que cette publication rendra de très grands services pour l'utilisation de la collection « Decisiones Rotae » et aussi pour la discussion des causes matrimoniales dans nos officialités.

É. Bergh, s. i.

M. Conte a Coronata, O. M. C. *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. Vol. IV. De delictis et poenis.* Turin, Marietti, 1935, (22 × 15 cm.), 676 p. Prix : 30 lires.

Ce volume achève le commentaire détaillé du Code commencé en 1928 par le profeseur du grand séminaire de Gênes. Nous avons déjà dit la réelle valeur de cet ouvrage et sa méthode.

Grâce à sa connaissance des langues modernes, l'auteur a pu utiliser la plus grande partie des livres et articles écrits sur ce Ve livre du Code. Presque à chaque page, il indique les opinions défendues par les meilleurs commentateurs. Souvent il indique les raisons de son choix au milieu de ces interprétations parfois si opposées.

A peu près chaque expression du Code est expliquée au moins par quelque synonyme, par les sources du canon, les explications des anciens auteurs. C'est dire l'abondance du commentaire contenu dans ce volume au texte très dense.

Trop dense même, car on voudrait plus de grand texte. Il y aurait

aussi avantage à indiquer d'une manière plus apparente le chiffre du canon interprété. Mais ce sont là des défauts qui ne touchent pas le mérite intrinsèque du livre. Sans adopter toujours les opinions du R. P., on recourra toujours avec fruit à son ouvrage. J. CREUSEN, S. I.

M. Pistocchi. *Lexicon juridico-canonicum.* Turin, Berruti, 1935, (17 × 10 cm.), 170 p. Prix : 8 lires.

Ceci est plus qu'un vocabulaire de termes techniques; c'est aussi, à l'occasion, un exposé succinct de la législation ecclésiastique, un rappel d'une doctrine sous-jacente à une prescription positive, une brève esquisse du développement historique d'une institution.

Aide-mémoire qui rendra service. É. BERGH, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascétisme et Mystique.

Notre-Seigneur Jésus-Christ.

V. GEEREBAERT, C. SS. R. *De God-Mensch. Christus' woorden. II. Zijn zedenleer.* Louvain, Imprimerie Saint-Alphonse, 1935, (20 × 14 cm.), 568 p. Prix : 20 frs.

Le savant auteur n'en est pas à ses débuts : voici son troisième volume sur l'*Homme-Dieu* : après les œuvres et les miracles, après les paraboles, c'est l'enseignement moral du Christ, qui est présenté d'une manière solide et vivante, schématisé, comme de juste, autour du précepte fondamental de la charité. A ce nouveau livre nous souhaitons et, sans témérité, nous pouvons prédire un succès identique à celui de ses aînés, en attendant qu'un quatrième volume déjà annoncé nous présente les souffrances et le triomphe du Rédempteur. Utile aux prêtres pour leur prédication, l'ouvrage est encore une excellente lecture spirituelle pour les religieux et religieuses et pour les laïcs : ils y apprendront à mieux pénétrer l'Évangile et son esprit. Réjouissons-nous parce que, malgré la multiplicité des livres, la Personne adorable du Christ continue d'exciter la sainte curiosité d'une multitude d'âmes.

Une imposante bibliographie montre que le R. P. Geerebaert est « à la page ». La table analytique et une liste de citations de l'Écriture facilitent l'usage pratique de ce beau volume de 568 pages. C'est sans doute pour mettre celui-ci à la portée de toutes les bourses que le papier n'est pas des meilleurs. J. SALSMANS, S. I.

V. LEMAITRE. *A l'Évangile tout d'abord.* Paris, Lethielleux, 1935, (23 × 14 cm.), XXIV-300 p. Prix : 15 frs.

Le livre de l'abbé Lemaître s'adresse au grand public ; c'est une apologie

de l'Évangile source de lumière et de vérité, source de bonté et de vertu, source de dévouement et de sacrifice, expression du beau et générateur d'idéal. Au procédé de développement on reconnaît le prédicateur et le missionnaire : des idées essentielles clairement présentées, des appels au cœur, une grande abondance de traits anecdotiques.

Un chapitre sur l'histoire de l'Évangile, brossé à grands traits, rappelle la composition des évangiles et la place qu'on leur a donnée au cours des âges. Enfin, un dernier chapitre : « Vers l'Évangile » indique la nécessité de revenir à l'usage de l'Évangile, les réalisations et les méthodes.

La résolution que l'auteur veut faire prendre par ses lecteurs, c'est de lire et de faire lire assidûment l'Évangile. P. RANWEZ, S. I.

MGR TIHAMER TOTH. *Le symbole des apôtres. II^e Partie. Jésus-Christ, le Fils de Dieu, le Divin Maître.* Traduit du hongrois par M. Grandclaudon. Tournai, Casterman, 1935, (20 × 13 cm.), 360 p.

Nous avons fait dans cette Revue l'éloge des deux volumes précédemment parus. Celui-ci nous semble mériter plus grand éloge encore. Plus actuel même, si possible, il en devient aussi plus émouvant. Ce qu'il traite, c'est le Christ dans ses rapports avec la société contemporaine, dans le désarroi intellectuel, moral, économique. Ce que le Christ a apporté dans l'humanité, par exemple la découverte de l'âme; son attitude dans la question du travail et de la richesse. Voilà ce qu'on trouvera ici très bien présenté.

C. SEVRAIN, S. I.

A. BESSIÈRES, S. I. *Jésus et l'âme contemporaine.* Paris, Spes, 1935, (19 × 12 cm.), 264 p. Prix : 10 frs.

Appelé à prendre la place du R. P. Coulet, le P. Bessières continue par ces conférences l'œuvre qu'il poursuivait déjà dans d'autres ouvrage : Croire, l'Évangile du Chef, Sers. Il la continue avec la même précision et vigueur apostolique. C'est le rappel des chrétiens à l'esprit de l'Évangile du Christ. Il eût été difficile de choisir sujet plus actuel, plus urgent.

C. SEVRAIN, S. I,

A. ENGEL. *Le Christ et le monde moderne.* Traduit de l'allemand par G. Delagneau. Paris, Lethielleux, 1935, (19 × 12 cm.), 92 p. Prix : 8 frs.

Huit sermons sur la royauté du Christ. L'auteur y expose clairement la place du Christ dans la société actuelle. Quelques passages demanderaient un léger redressement. P. 49, « ...dans le Saint-Sacrifice, il y a une partie principale : la sainte Communion. » — P. 50, la confession est le seul moyen possible de recouvrer la grâce. C. SEVRAIN, S. I.

S. GAMBER. *Quand il parlait sur nos chemins.* Paris, De Gigord, 1935, (19 × 12 cm.), 320 p. Prix : 15 frs.

Parmi les très nombreux ouvrages consacrés ces dernières années à Jésus-Christ et aux Évangiles, celui-ci occupera honorablement sa place. Non qu'il y faille chercher des pensées neuves ou des formules originales; mais, bien écrites, ces méditations simples sont imprégnées de piété.

C. SEVRAIN, S. I.

A. BRENON. *Celui qui nous aima.* Paris, Bonne Presse, 1935, (19 × 12 cm.), 212 p. Prix : 6 frs.

Ce « mois du Sacré-Cœur », prêché pour la première fois à Nice, se compose de trente courts chapitres présentant chacun un aspect ou un rôle différent de Jésus. Pas de longueurs ni de redites. Tout l'essentiel de la doctrine et de la vie chrétienne s'y trouve clairement exposé en fonction du Christ, roi d'amour. Ce peut être une initiation ou une récapitulation.

P. RANWEZ, S. I.

P. THONE. *Sur le cœur de Notre Sauveur. Lectures et méditations sur l'esprit de la réparation.* Paris, Desclée De Brouwer, 1935, (19 × 12 cm.), 272 p. Prix : 10 frs.

Volontiers, nous confirmons pour ce nouveau livre de M. Thône les appréciations louangeuses que nous lui adressions lors de ses publications précédentes. Ces pages nous font pénétrer intimement dans le cœur de notre Sauveur et nous associent étroitement à son esprit d'immolation et de charité. Lectures et méditations concrètes, pleines d'exemples bien choisis, animées d'un souffle de vie intérieure qui les rendent très bienfaisantes.

G. LAURENT, S. I.

G. VANZINI. *Gesu Cristo centro della Storia profana.* Pavie, Scuola tipografica vescovile Artigianelli, 1934, (19 × 12 cm.), 254 p. Prix : 4 lires.

Essai d'apologétique populaire.

Des 250 pages dont se compose ce volume une centaine justifient le titre du livre qui voudrait développer une idée assez riche. Le reste est une introduction qui nous semble superflue; l'auteur y traite quelques questions touchant à des degrés divers sa thèse principale. M. SCADUTO, S. I.

L. UTEN, S. I. *Overwegingen over het Christi-Rijk.* Diest, E. en J. Uten, 1935, (19 × 15 cm.), 78 p. Prix : 5 frs.

Un petit livre de présentation fort soignée et agréable. Écrites pour les étudiants, dans une langue jeune et vibrante, ces considérations ou mieux ces prières éclairent vivement divers aspects du problème missionnaire. Les eunes et... les autres y prendront davantage conscience de leur responsabilité dans l'extension du Règne du Christ et prieront ainsi avec plus d'intelligence et de ferveur. W. BAUWERAERTS, S. I.

A. GUNS, S. I. *Jusqu'au sang!... Élévations sur la passion et la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Braine-le-Comte, Zech et Fils, 1935, (16 × 12 cm.), 268 p. Prix : 8 frs.

Méditations toutes simples mais d'une grande ferveur. Très courtes elles ne visent pas à traiter au long le sujet et ne sont pas une lecture; pas de développements. Elles visent, au contraire, à amorcer, à diriger les réflexions. Elles nous paraissent parfaitement adaptées à leur but et aideront grandement les âmes pieuses à contempler Jésus souffrant et mourant pour nous. Leur succès est assuré sans recommandations. C. SEVRAIN, S. I.

C. FEY. *Quarante méditations sur la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Avignon, Aubanel Père, 1935, (14 × 10 cm.), X-318 p. Prix : 16 frs.

Recueil des méditations développées à l'usage des sœurs « du Pauvre Enfant Jésus » par leur fondatrice la Mère Clara Fey. On admirera la simplicité du ton et le choix heureux des applications pratiques.

A. SONET, S. I.

J. HENDLEY. *What is the Mystical Body of Christ?* Dublin, The Catholic Truth Society of Ireland, 1935, (18 × 12 cm.), 16 p.

Une conférence, bien claire et bien méthodique, pour expliquer combien les membres du Corps mystique sont intimement solidaires les uns des autres et combien en conséquence, ils ont tous leur rôle propre à remplir dans l'Action catholique. E. MERSCH, S. I.

La Vierge Marie.

K. CRUYSBERGHS. *Maria-Woorden in het Evangelie.* Malines, Het Kompas, 1935, (24 × 15 cm.), 116 p. Prix : 18 frs.

Voici cinq sermons de Mgr le Vice-Recteur de l'Université de Louvain, sur le silence et les paroles de Marie dans l'Évangile : à l'Annonciation, à la Visitation, à l'Invention de Jésus au Temple et aux Noces de Cana. On y retrouve les qualités ordinaires d'un de nos meilleurs orateurs flamands : la solidité de doctrine et la chaleur et l'originalité dans l'expression. Auss l'éditeur a-t-il bien fait de donner au livre des soins typographiques tout spéciaux : c'est presque une édition de luxe. J. SALSMANS, S. I.

Commentaire ascétique du Magnificat par un moine bénédictin. Bruges, Beyaert, 1934, (21 × 16 cm), 296 p. Prix : 25 frs.

A première vue, un volume si dense pour commenter un cantique rapporté dans dix versets de l'Évangile, cela peut paraître disproportionné. Heureusement qu'avec les Pères de l'Église et les docteurs médiévaux, le mot « Commentaire » a pris un sens spécial. On peut, à partir d'un texte sacré, proposer toute une doctrine, ici en particulier toute l'ascèse chrétienne. Il serait même difficile d'être plus complet que notre auteur anonyme. Sa piété envers la Sainte Vierge lui a suggéré l'idée de centrer sur la belle prière que l'Évangile nous a conservée d'elle toute la spiritualité. Les nombreuses citations bibliques témoignent d'une longue familiarité avec la Sainte Écriture, et les emprunts fréquents aux auteurs « spirituels » antiques, modernes et contemporains, montrent assez une préoccupation de ne pas donner du neuf et du brillant, mais du solide. L. TROMONT, S. I.

A. H. LEPICIER, O. S. M. *Behold thy Mother.* Londres, Burns Oates and Washbourne, 1935, (19 × 12 cm.), VIII-168 p. Prix : 3,6 sh.

Commentaire de l'Ave en neuf sermons pénétrés d'une tendre et fervente dévotion envers la Très Sainte Vierge — Chaque parole de l'Ave fait l'objet

d'une méditation. Je vous salue : Les titres de Marie à notre vénération — Pleine de grâce : Marie notre vie, notre joie et notre espérance, etc. Souhaitons que les fidèles viennent nombreux chercher dans le beau livre de Mgr Lépicier un renouveau de piété mariale. L. DE SOUSBERGHE, S. I.

F. BOUCHAGE. *Pour mieux entendre la Messe. La Vierge et le sacrifice.* Paris, Beauchesne, 1935, (17×11 cm.), 278 p. Prix : 12 frs.

Ce petit livre se lit agréablement; il est simple, bienfaisant, plein de piété. L'auteur nous fait contempler la Vierge participant aux sacrifices de l'ancienne Loi avant la venue de Jésus, puis au Sacrifice de la Loi nouvelle sur terre d'abord puis au ciel. Pour suivre la Messe à l'imitation de Marie, il propose de s'unir aux prières liturgiques en excitant successivement en soi des sentiments d'adoration, d'expiation, d'action de grâces et de supplication.

P. RANWEZ, S. I.

A GARNIER. *Notre Dame de Mai.* Paris, Desclée De Brouwer, 1935, (20×13 cm.), XII-306 p. Prix : 12 fr.

Dans son avant-propos, l'auteur affirme qu'il ne veut pas dire des choses neuves, mais les dire autrement. Il a réalisé exactement ce qu'il promettait. Mais nous nous en réjouissons, selon son désir, et beaucoup. Car, s'il a dit des choses très vieilles et qui devraient être banales, il a replacé la dévotion à la Très Sainte Vierge dans sa véritable position : au centre même du christianisme. Aussi, sans développements sentimentaux, il nous donne un mois de Marie puissant et riche et parfaitement simple. Le livre de M. Garnier en remplacera beaucoup d'autres, avec grand profit pour les âmes.

C. SEVRAIN, S. I.

L. DAVID-LÉONART. *Le ciel assuré par Marie. Pour le mois de mai.* Tournai, Casterman, 1934, (19×13 cm.), 172 p. Prix : 10 frs.

Recueil de 31 Méditations sur la Vierge, groupées sous quatre chefs principaux : Marie, Mère de notre salut; Puissance et bonté de Marie; Marie, modèle des Vertus et Dévotions Mariales. Œuvre bienfaisante, écrite avec piété et basée sur une doctrine solide, — illustrée de beaux exemples. G. LAURENT, S. I.

F. NEYEN. *La Sainte Vierge et le Curé d'Ars.* Paris, Beauchesne, 1935, (16×11 cm.), 146 p. Prix : 6 frs.

Suite de trente considérations (pour le mois de Marie). Chaque jour apporte un nouvel exemple et une prière en rapport avec une vertu nouvelle.

A. S.

H. PETITOT, O. P. *Histoire exacte des apparitions de N.-D. de Lourdes à Bernadette.* Paris, Desclée De Brouwer, 1935 (20×14 cm.), 290 p. Prix : 13 frs.

H. PETITOT, O. P. *Histoire exacte de la vie intérieure et religieuse de Ste Bernadette.* Paris, Desclée De Brouwer, 1935, (20×14 cm.), 222 p. Prix : 12 frs.

Ces deux œuvres intimement liées méritent le plus grand succès. Aucun tour de force comme on en voit trop souvent; mais une psychologie aussi

simple que précise, à la fois souple et sûre. Aujourd'hui, on peut parler calmement de Lourdes; et c'est pourquoi on acceptera les études du regretté P. Petitot telles quelles. En période de discussions, on lui reprocherait de n'être pas assez exigeant. Mais il nous paraît évident que le Révérend Père a pris exactement la bonne mesure. Rien que de ce point de vue, ces deux volumes viennent à un momeut où ils rendront à beaucoup un service de tout premier ordre. L'étude de sainte Bernadette est un petit chef-d'œuvre qui révèle parfaitement les aspects humain et divin de cette vie et leur harmonie. C. SEVRAIN, S. I.

G. HOORNAERT, S. I. *Celle qui a vu dix-huit fois la Vierge.* Paris Desclée De Brouwer, 1935, (20×14 cm.), 196 p. Prix : 8 frs.

Une Vie de sainte Bernadette, ou plutôt une petite somme. L'auteur a tout lu et tout critiqué. Vous y trouverez une biographie fouillée et vivante, des recensions d'ouvrages et des références précises aux documents de première valeur sur la « confidente de l'Immaculée ». Un style alerte, aisé, haché, enrobe tous ces renseignements et leur ôte toute aridité, et les lecteurs du XX^e^ siècle possèdent une synthèse délicieuse où ils apprendront beaucoup et ne s'ennuiront pas. Un *préambule* : sainte Bernadette a passé 35 ans sur notre terre. Un *épilogue* : Lourdes, terre de pèlerinages. 3 chapitres : *Enfance* : « ni richesse, ni beauté, ni santé, ni talent, ni genre de vie glorieux ». En 5 paragraphes, l'enfance humble de celle qui sera exaltée. *Les Apparitions* : Narrateurs, Apparitions, Notes caractéristiques, Paroles de la Vierge, Hostilités, Autorité religieuse et civile. *Au Couvent* : Historiens, Vocations, Entrée, Vertus, spécialement l'humilité de la voyante. Au cours du récit, à la dérobée, une plume magique fait jaillir l'application pratique pour notre vie. L. GOUX, S. I.

Notre-Dame de la Salette. Etudes d'histoire religieuse et de théologie. Troisième volume. Tournai, Notre-Dame de la Salette; Tournai, Casterman, 1935, (25×17 cm.), 168 p.

Sommaire de ce troisième volume : Ch. Rahier, M. S. Action naturelle ou charisme à l'origine du fait de la Salette. — A. Veillard, M. S. La relation de J. B. Pra. — J. Jaouen, M. S. D'une position caractéristique. — P. Andrieux, M. S. Texte et commentaire des notes inédites de l'abbé Lagier sur le fait de la Salette.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*